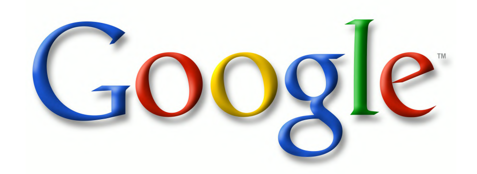
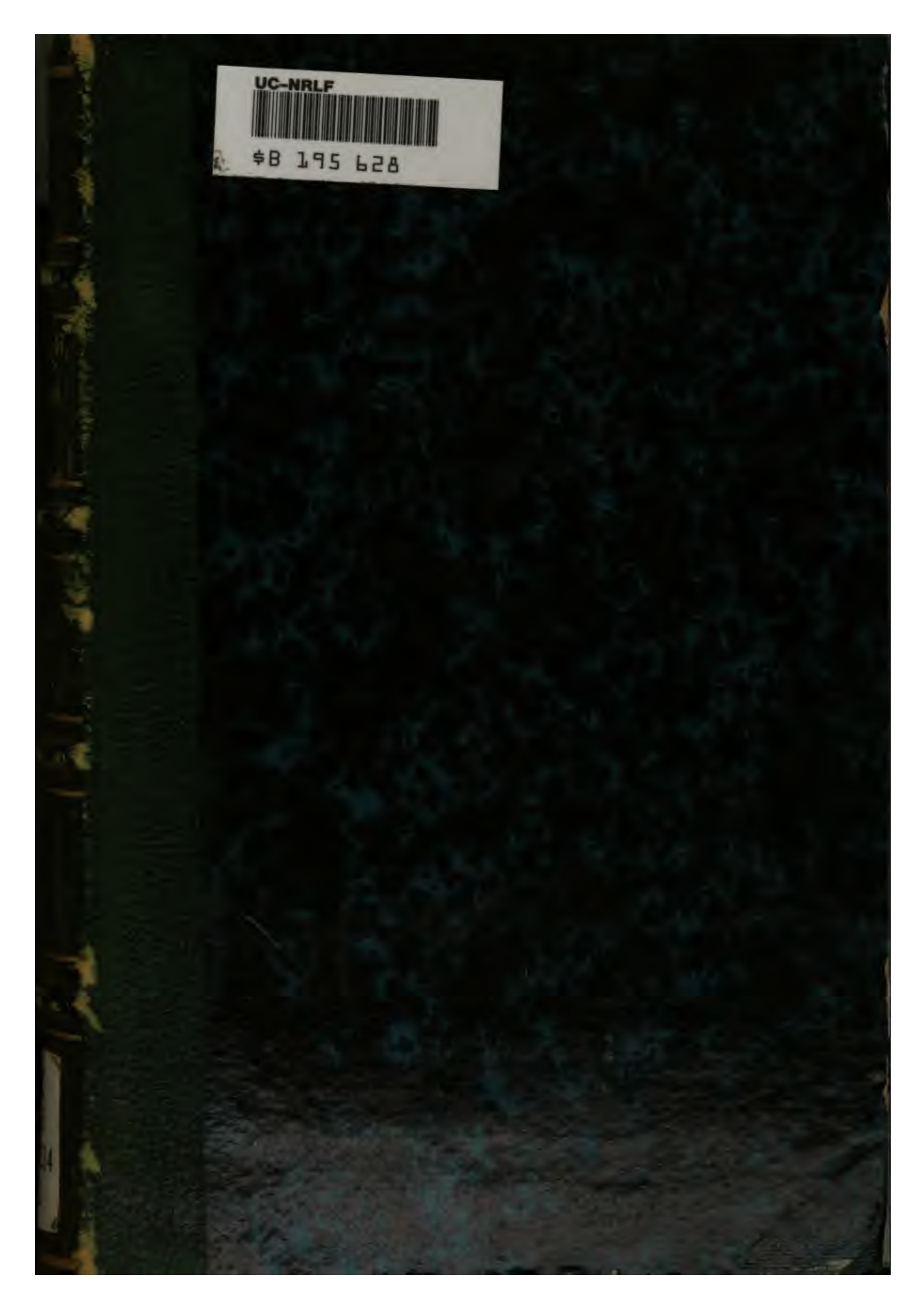
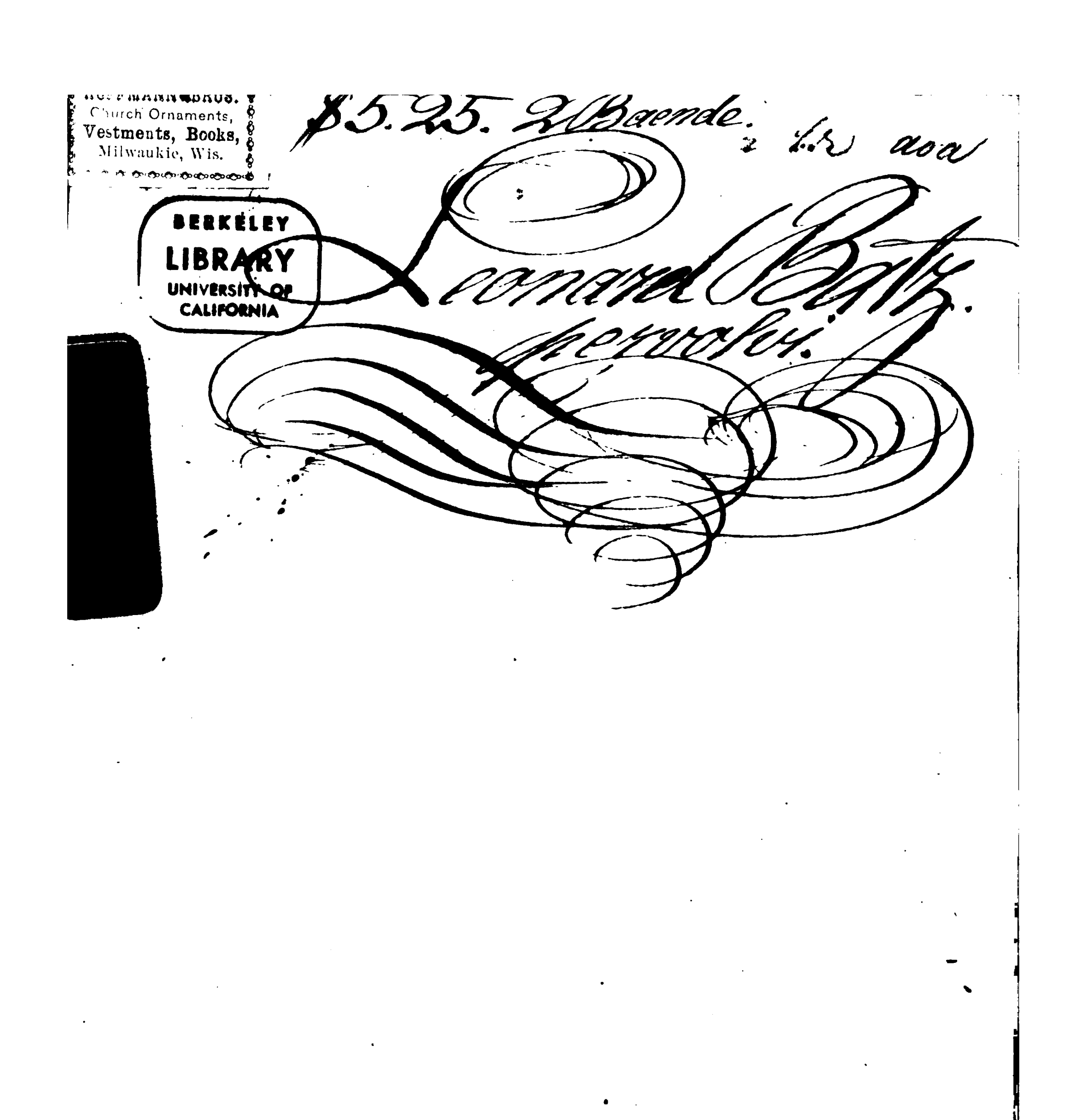
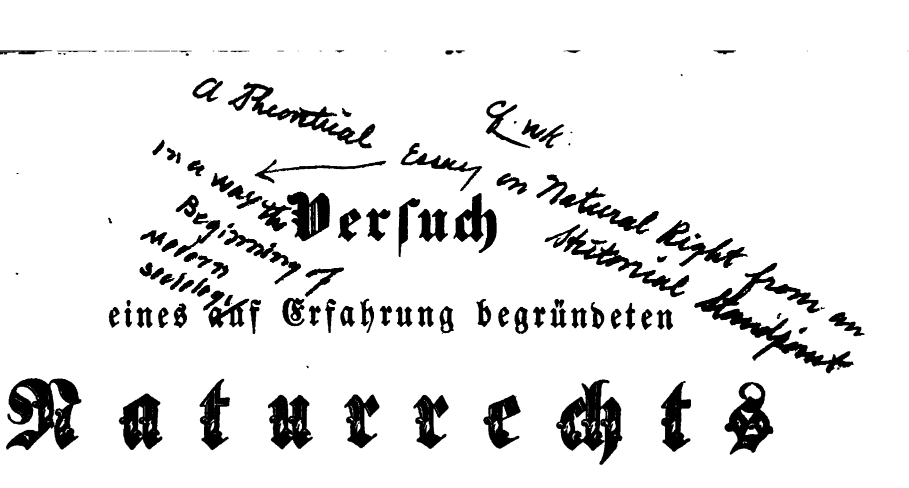



UC-NRLF
$B 195 628


Church Ornaments,
Vestments, Books,
Milwaukie, Wis.
BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA



Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts

von

Aloys Taparelli,
Priester d. G. J.

Aus dem Italienischen übersetzt

von

Dr. Fridolin Schöttl,
Professor am bischöflichen Lyzeum in Eichstädt,

und

Dr. Carl Rinecker,
bischöflichem Sekretär.

Erster Band.

Regensburg, 1845.
Verlag von G. Joseph Manz.

LOAN STACK

Sr. bischöflichen Gnaden,

dem Hochwürdigsten Hochgebornen Herrn Herrn

Carl August

aus dem hochgräflichen Geschlechte von Reisach,
Coadjutor des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von München
und Freysing, päbstlichen Hausprälaten, Solio Pontificio
Assistenti, Großkreuz des Hausritterordens vom hl. Georg,
Commenthur des Verdienst-Ordens vom hl. Michael, und
Ritter des Civilverdienstordens der bayerischen Krone.

ꝛc. ꝛc. ꝛc.

in tiefster Ehrfurcht

gewidmet

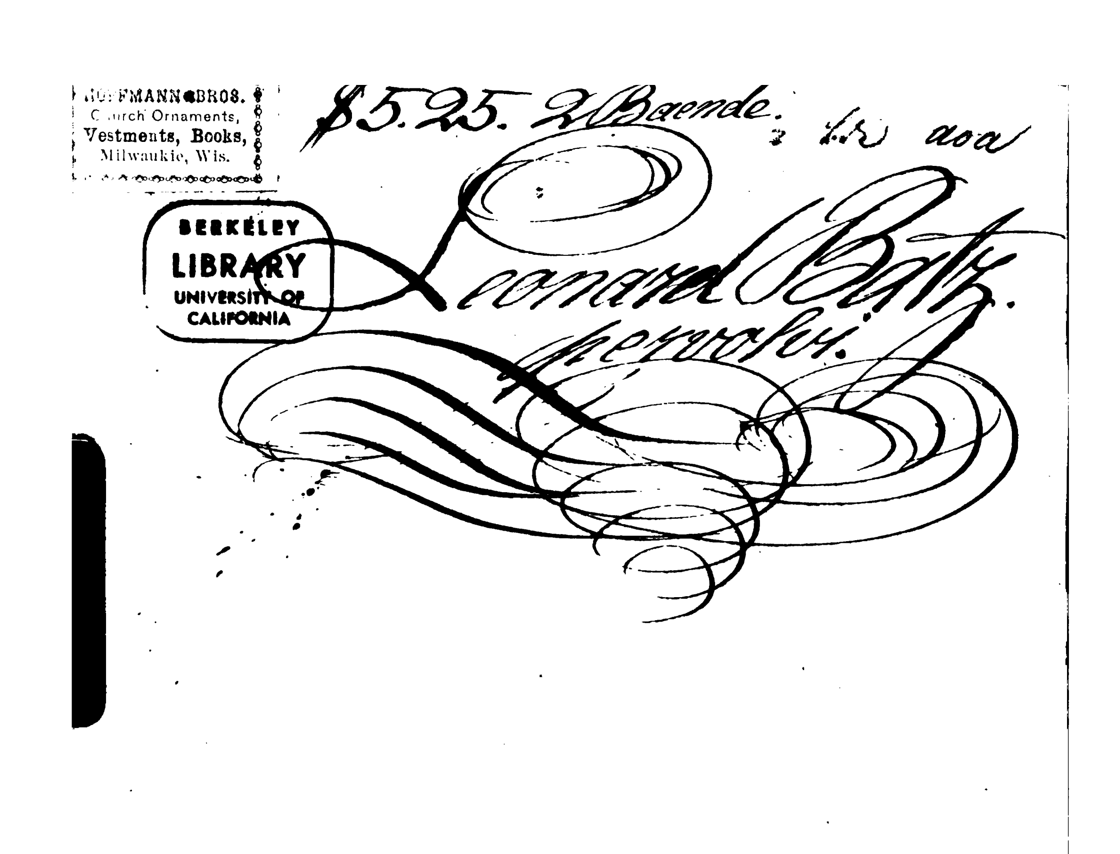
von

den Uebersetzern.

Hochwürdigster Herr Bischof!

Hochgeborner, Gnädigster Herr!

Es ist der Eurer hochbischöflichen Gnaden besonders werthe Name Taparelli, welcher die Unterzeichneten es wagen läßt, die Uebersetzung seines Werkes Ihnen zu Füßen zu legen und um gnädigste Annahme der Dedikation zu bitten. Die freundschaftlichen Verhältnisse, in welchen Eurere bischöfliche Guaden mit dem Auktor gestanden haben, die Verehrung, die Sie gegen das in seinem Werke sich kundgebende solide Wissen und die große Klarheit seines Geistes hegen, und öfters vor den Unterzeichneten ausgesprochen haben, Dero Wunsch endlich, das Werk in Deutschland gekannt, und vorzüglich in den Händen der angehenden Theologen und der jungen Geistlichkeit zu wissen, alles dieß hat uns zu dem Entschlusse gebracht, die Uebersetzung desselben zu beginnen, und trotz aller nicht unbedeutenden Schwierigkeiten, die sich im Verlauf derselben darboten, zu Ende zu bringen. —





Versuch

eines auf Erfahrung begründeten

Naturrechts

von

Aloys Taparelli,

Priester d. G. J.

Aus dem Italienischen übersetzt

von

Dr. Fridolin Schöttl,

Professor am bischöflichen Lyzeum in Eichstädt,

und

Dr. Carl Rinecker,

bischöflichem Sekretär.

Erster Band.

Regensburg, 1845.

Verlag von G. Joseph Manz.

Sr. bischöflichen Gnaden,

dem Hochwürdigsten Hochgebornen Herrn Herrn

Carl August

aus dem hochgräflichen Geschlechte von Reisach,
Coadjutor des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von München und Freysing, päbstlichen Hausprälaten, Solio Pontificio Assistenti, Großkreuz des Hausritterordens vom hl. Georg, Commenthur des Verdienst-Ordens vom hl. Michael, und Ritter des Civilverdienstordens der bayerischen Krone.

2c. 2c. 2c.

in tiefster Ehrfurcht

gewidmet

von

den Uebersetzern.

Hochwürdigster Herr Bischof!

Hochgeborner, Gnädigster Herr!

Es ist der Eurer hochbischöflichen Gnaden besonders werthe Name Taparelli, welcher die Unterzeichneten es wagen läßt, die Uebersetzung seines Werkes Ihnen zu Füßen zu legen und um gnädigste Annahme der Dedikation zu bitten. Die freundschaftlichen Verhältnisse, in welchen Euere bischöfliche Gnaden mit dem Auktor gestanden haben, die Verehrung, die Sie gegen das in seinem Werke sich kundgebende solide Wissen und die große Klarheit seines Geistes hegen, und öfters vor den Unterzeichneten ausgesprochen haben, Dero Wunsch endlich, das Werk in Deutschland gekannt, und vorzüglich in den Händen der angehenden Theologen und der jungen Geistlichkeit zu wissen, alles dieß hat uns zu dem Entschlusse gebracht, die Uebersetzung desselben zu beginnen, und trotz aller nicht unbedeutenden Schwierigkeiten, die sich im Verlauf derselben darboten, zu Ende zu bringen. —

Da Euren bischöflichen Gnaden bei Ihrer vollkommenen Kenntniß des Originalidioms unsers Werkes eben diese Schwierigkeiten nicht unbekannt sein können, mit welchen die Uebertragung eines wissenschaftlichen und namentlich philosophischen Werkes in unsere Muttersprache verbunden ist, so sind wir im Voraus von Dero gütiger Nachsicht in Beurtheilung unserer Arbeit überzeugt, und bitten daher nur, das Ganze als ein kleines Zeichen der tiefsten Ehrfurcht und unbeschränktesten Hochachtung hinnehmen zu wollen, mit welchen gegen Eure bischöfliche Gnaden erfüllt sind

die Uebersetzer.

Vorrede der Uebersetzer.

Es ist eine eigene Erscheinung, daß Deutschland, welches sich immer so sehr und vielleicht nur zu sehr für Alles, was außer ihm lag, interessirte und es sich anzueignen suchte, dennoch für Italien und besonders für italienische Literatur gleichsam verschlossen blieb. Ob die Schuld davon den Alpen, welche uns von Italien abschließen, aufzubürden sei, oder ob ein anderes absonderndes Princip hier vorgewaltet habe, dieß lassen wir dahingestellt sein. — In neuester Zeit, wo ein so reges wissenschaftliches Leben in Oberitalien sich entwickelte, in neuester Zeit, wo Rosmini, Mangoni, Grossi, Gioberti rc. blühen, scheint auch Deutschland durch das rege Treiben von Jenseits aus seiner Gleichgültigkeit aufgeweckt zu sein, man scheint sich mit dem italienischen Wissenschaftsgeiste, der sich uns in Oberitalien angenähert hat, mehr befreunden zu

wollen, und der im wissenschaftlichen Leben so nothwendige Austausch der Meinungen, Ideen, Begriffe hat auch bereits zwischen Oberitalien und Deutschland begonnen. Es ist im Laufe des vorigen Jahres die Uebersetzung eines Werkes von Gioberti erschienen, welche den Titel führt: „Grundzüge eines Systems der Ethik von Vinzenz Gioberti, aus dem Italienischen übersetzt von K. Sudhoff.“

Wurde in Bezug auf die Wissenschaft, über welche Gioberti in dem so eben angeführten Werke mit ebenso viel metaphysischem Scharfsinne, als ausgebreiteter Gelehrsamkeit und Belesenheit abhandelt, in Deutschland bisher fast nichts, oder doch nur sehr wenig gethan, so war es allerdings verdienstvoll, die Blicke Deutschlands auf die Leistungen dieses oberitalienischen Gelehrten hinzulenken.

Es wird aber auch der Mühe werth sein, noch weiterhin die Blicke zu werfen, und mit dem ferneren, nicht durch engere politische Bande an Deutschland gefetteten Unteritalien wenigstens in literarischen Verkehr zu treten.

Da die Wissenschaft den größtmöglichsten Ideenverkehr bedingt, da gerade in der Ethik, im Naturrecht und in ihrer Begründung auf die neubelebte Metaphysik bisher in Deutschland so wenig geschehen, so wird es dem Wahrheitsfreunde um so erwünschter sein, wenn wir ihm neben dem oberitalienischen Gelehrten in ebendemselben Fache einen Mann aufstellen, der an Neuheit der Behandlungsweise derselben Materie, an metaphysischem Scharfblicke dem erstern in nichts nachsteht.

Das Werk des Mannes, den wir hier erwähnen, und welches hier in Uebersetzung erscheint, führt eigentlich den Titel: „Saggio teoretico di dritto naturale ap„poggiato sul fatto. Opera del P. Luigi Tapa„relli della Comp. di Gesù,“ oder: „Versuch einer „auf Erfahrung begründeten Theorie des Naturrechts, von „Al. Taparelli, Priester d. G. J. Palermo 1840.“ —

Die Philosophie dieses Werkes ist mit dem Christenthume gepaart, und deßhalb ächte Philosophie, die ganze Theorie ist basirt auf Experienz im Verbande mit einer reinern Metaphysik, welche jetzt sich zum Glücke der Menschheit die Hegemonie zu erringen strebt; es sind vom Auktor im Verlaufe des Werkes Zweige dieser Wissenschaft (besonders in der dritten, vierten und fünften Sektion des Werkes) ausführlicher betrachtet worden, deren wahre Auffassung uns erst einen richtigen Begriff von kirchlichen und staatlichen Verhältnissen geben; und ist es bei Verfassung des Werkes der aufrichtige Wunsch des Verfassers gewesen, dem Wohle — dem wahren Wohle der Menschheit zu dienen, so wird uns zur Uebersetzung desselben kein anderer Wunsch anspornen, als dem **wahren** Wohle Deutschlands förderndzu werden. Wahres Wohl kommt Deutschland nur aus der Wahrheit, diese nur aus der wahren Kirche, und deßwegen bestimmte uns ganz vorzüglich die kirchliche Tendenz dieses philosophischen Werkes, die in demselben enthaltenen Wahrheiten dem deutschen Volke zu seinem Wohle zugänglich zu machen.

Würde auch ebendeßwegen im religiös zerrütteten Deutschland manche Lästerzunge sich gegen das Werk erheben, uns genügt das Bewußtsein, daß wir nach Ueberzeugung gehandelt, und zum wahren Wohle Deutschlands in scientifischer und moralischer und religiöser Beziehung, wenn auch mit minder starker Geisteskraft, doch mit starkem Willen und inniger Vaterlandsliebe beizutragen uns bemühten.

Eichstädt, den 1sten August 1845.

Die Uebersetzer.

Vorrede des Verfassers.

Unter den vielen und auffallenden Umwälzungen unserer Zeit auf dem Gebiete der Wissenschaften ist gewiß jene eine der bemerkenswerthesten, welche die Metaphysik aus ihrer Erniedrigung, in die sie durch Locke's Sensism fiel, herausführte, und ihr die höhere Weihe ihres natürlichen Adels wiedergab. Lange wurde so zur Betrübniß aller ächten Freunde der Weisheit die Wahrheit tyrannisirt und mußte sich einem eisernen Geschicke fügen, da ertönte aus Frankreichs Schulen ein Siegesruf. Man zeigte das Falsche, das Schändliche jener verwerflichen Theorien, neubelebt erhob sich im Süden Europas der Spiritualism, und aus seiner Verschwisterung mit jenen empirischen Wahrheiten, deren Studium bisher fast ausschließlich die Geister beschäftigt hatte, bildete sich eine neue Schule — es traten wieder in den

Vordergrund jene Theorien, welche allezeit Erbtheil der Weisen gewesen.*)

Die Umwälzungen in dem Gebiete der Metaphysik bedingen jedoch eine Universalumänderung. Da es keine Wissenschaft gibt, welche nicht das Sein irgend eines Objektes in seinen Beziehungen zum menschlichen Verstande betrachtet, so wird auch nothwendig jede andere Wissenschaft, ändert sich auf irgend eine Weise die Theorie des Seins und des Geistes — Metaphysik und Psychologie — dem Drange nachgeben und neu sich gestalten müssen. Dieß besonders bei jenen Geistern, die sich nicht auf konkrete Ideen beschränken, sondern zu den Principien der Wissenschaft aufsteigen.

Aus dem Gesagten entnehme sich der geneigte Leser auch den Grund für den Ursprung dieses Werkchens. Trachte ich gleich nicht blindlings nach Neuerungen, bin ich gleich nicht besonders irgend einer neuen Schule zugethan, so konnte ich dennoch nicht umhin, der Metaphysik in ihrer neuen Gestalt beizupflichten. Von Geist und Pflicht zugleich zur Betrachtung über das psychologische Wunderwerk des menschlichen Handelns getrieben, stieg ich in diesen Betrachtungen zu den abstrakten Elementen auf, und hier erblickte ich unwillkührlich die Unhaltbarkeit, das Gefährliche jener Theorien, die der dahinsterbende Sensism als Erbe uns hinterließ, und die sich dennoch immer fortpflanzten durch neue Ausgaben von Burlamacchi, Heineccius, Romagnosi und andern ähnlichen Schriftstellern.

*) Der Prof. Dr. Salvatore Mancino hat erst vor Kurzem in einem Artikel der Ephemeriden von Sicilien dieß darzustellen versucht in Bezug auf die Meinungen Cousins. (Jänner 1840.)

Ich versuchte es also, auf die Moraltheorie die neue Metaphysik anzuwenden; aber in solcher Ordnung, in einer solchen Aneinanderreihung von Schlüssen, daß dadurch nicht allein dem Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch dem Wunsche nach evidenter Anschauung Genüge geleistet werden könnte. Einer Wissenschaft, welche einen so bedeutenden Theil der geistigen Welt umfaßt, in einer Zeit, wo Jeder, und vorzüglich über Privat- und öffentliche Rechte und Pflichten, raisonniren will, ihre ganze philosophische Consistenz auf solche Weise zu geben, — dieß schien mir ein ehrenvolles Werk für den, der Andern zu nützen wünscht, eine Pflicht für den, der durch seinen Stand besonders bestimmt ist, dem Wohl der Menschheit zu dienen. Ich folgte also den Fingerzeigen der neuen Metaphysik, schob die Hypothesen bei Seite, betrachtete die Thatsachen, und basirte diese so viel als möglich auf die allgemeinsten, natürlichen Begriffe, wie sie sich aus der Sprache des Volkes klar und deutlich ergeben. Durch die Analyse der Begriffe und der in ihnen ausgedrückten Thatsachen suchte ich auf allgemeinere Consequenzen zu kommen.

Ich wendete jedoch hier die strengste Logik an, ohne welche man so leicht das Orakel des Faktums ganz etwas anders sprechen läßt, als es wirklich sagt. So verband ich die einfache Naturwahrheit aus dem Faktum mit streng logischem Raisonnement, den Vortheilen der Analyse fügte ich jene der Synthese, den ältern Entdeckungen die neuern, dem realisirenden Empirism die generalisirende Spekulation bei, und verfolgte so wissenschaftlich das Innere des Menschen und seines Handelns in seinem langen und gefahrvollen Laufe,

ausgehend vom Punkte, wo die Wissenschaft das Heiligthum des Gewissens im Individuum betritt, bis zu jenem Ziele, wo sie die Säulen des Socialgebäudes aufstellt und stützt. Diese Wissenschaft, in so fern sie allein auf natürliche Thatsache basirt wird, und Objekt rein natürlicher Spekulation ist, nennt man gewöhnlich Naturrecht.

Die Principien und die Methode sind jedoch nicht Alles in der Philosophie. Der größte Vortheil, den uns die neue Metaphysik gewährte, liegt in der Umänderung der philosophischen Theorien. Sie verband in ein System den englischen und französischen Empirism mit dem deutschen Spiritualism*), und hat so einen gemischten Charakter angenommen, der um so wahrer ist, je mehr er dem Menschen, diesem aus Geist und Körper zusammengesetzten Wesen, anpaßt. Die Moraltheorien können als Consequenzen der metaphysischen ebenfalls in drei Classen eingetheilt werden, je nachdem ihre Principien auf den Geist, oder auf den Körper allein, oder auf das ganze Compositum basirt sind. Die Moral der Spiritualisten ist die Moral des isolirten und daher nicht menschlichen Geistes — Stoizism —; die Moral der Sensisten ist die materielle Moral — Epikureism, in welchem man honett lebt, um besser die Freuden genießen zu können. Die eklektische Moral wird beide Elemente verbinden, und während sie den Primat der Vernunft anweist, wird sie die Leidenschaften nicht vergessen oder absolut verdammen. Dieß ist unsere in diesen Blättern entwickelte Moral.

Ich schreibe jedoch für Philosophen, nicht für das Volk,

*) Cousin: Introd. Leçon 13.

ich gebe eine Moraltheorie, nicht einen Katechismus, deßwegen wird mir in Behandlung der Materie und im Styl ein gemäßigter Lakonism erlaubt sein, so daß dem scharfsinnigen Leser noch Muße zum Nachdenken, und dem philosophischen Raisonnement noch jene schöne Kürze und dadurch hervorgebrachte Klarheit und Connexion bleiben werden. Da jedoch gewisse erudite Beigaben, gewisse Deduktionen, welche weniger nöthig im Zusammenhange des Ganzen, doch an und für sich wichtig oder angenehm sind, gewisse Erwiderungen und Antworten auf entgegenstehende Meinungen dem Ganzen mehr Werth und Beifall geben mögen, so haben wir dafür gesorgt, daß durch einen Reichthum von Anmerkungen der Lakonism des Textes ergänzt werde, jedoch nicht so, daß das Materielle, sondern das Formelle des Werkes an Umfang gewinne.

In der Ueberzeugung, daß kein Irrthum ohne einen Nebenschein von Wahrheit ist — denn purer Irrthum ist ein Unding — haben wir uns immer bemüht, in jeder Meinung das Wahre vom Falschen auszusondern, und so Jedem, wenn wir auch den Irrthum widerlegen mußten, seinen Theil an Lob zu vergönnen. Wir glaubten jedoch nicht der antiphilosophischen Toleranz Jener folgen zu dürfen, welche Irrthümer abzucopiren und mit der Wahrheit zu vermischen kein Bedenken tragen. Eigentliche Transaktionen oder Entäußerungen eigener Rechte finden in der Philosophie ebenso wenig als in der Geometrie Statt, und wie es uns scheint, ist es ebenso widersinnig, mit Droz*) zu rufen: Approbirt .... alle philosophischen Systeme, als es absurd wäre, in der

*) Manuale di Filos. mor. pag. 154.

Geometrie ein Dreieck mit vier Seiten zu suchen. Die Toleranz, oder besser gesagt, die Billigkeit des Philosophen muß darin bestehen, daß er mit pünktlicher Treue die Meinungen Anderer anführt, daß er geneigt sei, sie günstig zu erklären, daß er mit Mäßigung sie widerlege. Haben wir gegen diese Gesetze gefehlt, so fällen wir schon im Voraus unser eigenes Urtheil und widerrufen jeden unfreiwilligen Irrthum.

Der geneigte Leser wird aus dem Gesagten klar sein über unsere Absicht, Methode, Grundsätze, Zweck, Rücksichten, welche uns leiteten in der Abfassung unserer Betrachtungen über die Theorie des Naturrechts. Wie nun auch dieß Produkt unsers Geistes sei, gewiß ist, daß es Frucht eines Herzens ist, welches aufrichtig die Wahrheit liebt, und sie ohne Verkleidung anbietet, Frucht eines Herzens, welches warm für die Menschheit schlägt und gewiß ihr Heil wünscht.

Eintheilung des Werkes.

Was bin ich im Universum? So fragt sich selbst der denkende Philosoph, und aus der Betrachtung der Ursachen seines Seins und seiner natürlichen Beziehungen leitet er jene unermeßliche Reihe von Theoremen ab, welche die Lehre vom Sein bilden. In seinem eigenen Ich entdeckt er eine, ich möchte sagen, schaffende Fähigkeit, vermöge welcher er nicht allein Ursache vieler Wirkungen, die er sich selbst zuschreibt, werden kann, sondern auch wahrhaftig wird. Der Mensch kann handeln; aber auf welche Weise soll er sich dieser seiner Fähigkeit bedienen? Was muß er thun im Universum? Dieß ist das Problem, welches der praktische Philosoph sich selbst aufgibt; und aus der Betrachtung der Principien seiner Handlungen und des sie bestimmenden Zweckes leitet er eine andere Reihe von Theoremen ab, welche die Lehre vom Handeln, gewöhnlich Moral genannt, bilden. Und sowie sein Handeln sich auf das Individuum beschränken oder auf Beziehungen mit andern Menschen sich ausdehnen kann, so erhellt hieraus, daß das Problem sich lösen lasse, sowohl in Beziehung auf das Individuum als abgeschlossen in sich selbst, als auch in Bezug auf viele Individuen als gegenseitig zusammengesellt.

Beginnen wir also, das Individuum unter der ersten einfacheren Beziehung zu betrachten, und beschauen wir dann im zweiten Theile seine umfassenden, verwickelten Socialverhältnisse. Sonach theilt sich das Werk in Pflichten des Individuums und in Pflichten des Soziallebens.

Erster Theil.

Das moralische Individuum.

I. Kapitel.

Vom Guten im Allgemeinen, von der Glückseligkeit und Vollkommenheit.

1\. Der Mensch lebt, um zu handeln.

Der Mensch auf Erden ist nicht ein müßiger Beobachter des großen, wunderbaren Schauspieles, das ihm die Natur darbietet; sondern wie er durch seinen Körper in die fortwährenden Wechsel des Universums hineingezogen wird, so fühlt er sich auch durch den Geist getrieben, unwillkührlich daran Theil zu nehmen, und sich selbst seinen Antheil zu bestimmen. — Jede Empfindung, jede Vorstellung, jeder Gedanke öffnet ihm viele Wege, auf denen er nach seiner Wahl wandeln kann und bereitet ihn so vor, ladet ihn ein, weckt ihn zum Handeln.

Aber diese Wahl, ist sie rein die Wirkung eines innern Princips oder hängt die Bestimmung im Innern von irgend einem äußern Zwecke ab?

2\. Der Zweck des Handelns für den Menschen ist sein Wohl.

Wenn wir auch nur ein wenig daran gewöhnt sind, die untrügliche Stimme des Gewissens in uns zu befragen, so wird sich in uns eine immer gleiche Erscheinung

bethätigen, nämlich jener unwiderstehliche Drang, Kraft dessen wir glücklich zu sein wünschen, Kraft dessen wir außer uns ein Objekt suchen, in dessen Festhaltung und Besitz wir für alle unsere Wünsche, für all unser Verlangen vollkommen Befriedigung finden. Plagt uns Hunger, Durst, Schlaf oder eine andere lästige Empfindung, so wünschen wir Speise, Trank, Ruhe. Ein angenehmer Geruch, ein Wohlgeschmack, der Farbenschmelz macht, daß der entsprechende Sinn gierig an jenem Gegenstande hängt, und das an sich zu ziehen trachtet, was er: „ihm wohl" nennt. Ihr Wohl findet die Phantasie in täuschenden Bildern, sein Wohl der Verstand in der klaren Auffassung von Wahrheiten; überhaupt ist dem Handeln des Menschen nach Außen hin ein Ziel, ein Gut vorgesteckt, dessen Reiz ihn anregt, nach dessen Besitz er trachtet und verlangt, in so fern er handelt.

Dieß ist jener Anfangspunkt in allem menschlichen Handeln, dessen Analyse uns auf eine gedoppelte Betrachtung führt; es stellen sich uns dar die Fähigkeiten des Menschen, welche nach dem Guten trachten, es stellt sich uns dar das Gut, nach dem sie trachten. Was nun von beiden werden wir zuerst erwägen? Welches von beiden müssen wir zuerst untersuchen vermöge der Natur unseres Erkenntnißvermögens, welches früher, vermöge der Ordnung des schaffenden Geistes? Stellen wir diese zwei Probleme in anderer Form auf. 1. Kennen wir früher die Existenz eines sichtbaren Objektes oder das Vermögen, es zu sehen? 2. Muß der Schöpfer in der Zusammenstellung der Verhältnisse alles Creatürlichen zu seinem Zwecke, nach logischer Ordnung, das Licht dem Sehorgan, oder dieses jenem vorangehen lassen? Die Antwort auf solche Fragen scheint mir nicht schwierig: Jeder sieht ein: 1. Daß der Mensch ohne Licht nicht einmal sein Sehorgan kennen würde, ja wie ein Blindgeborner nicht einmal begreifen würde, was sehen heißt. 2. Daß beim Schöpfer die Idee des Lichts nothwendig auch die Idee des Sehorgans bedingte, aber nicht umgekehrt, daß nämlich durch die Idee des Sehorgans auch schon die Idee des Objekts bedingt war, auf welches es angewendet werden sollte. Und welcher Künstler fertiget vorher das Werkzeug und bestimmt nachher seinen Zweck? da im Gegentheil der Zweck es ist, welcher ihn lehrt, das Werkzeug zu erfinden und tauglich zu machen. Zuerst ist also das Objekt, später das Werkzeug; also müssen auch wir der Natur gemäß zuerst das Gut untersuchen, nach dem der Mensch trachtet, dann die Fähigkeiten, mit denen er

darnach trachtet. Aus der Erkenntniß des Objektes unsers Verlangens und der Mittel, durch welche wir dieses Verlangen aktiviren, können wir dann leicht den Maßstab für die Resultate dieses Verlangens entnehmen.

3. *Was ist Wohl im Allgemeinen.* Wohl nun im Allgemeinen, was ist es? Wir haben schon bemerkt, daß man gemeiniglich dasjenige Wohl nennt, welches einer Fähigkeit so entspricht, daß ihr naturgemäßes Verlangen in demselben Ruhe findet; den verschiedenen Richtungen, den verschiedenen Neigungen eines Wesens entsprechen daher ebenso viele Arten von Wohl. Dieser allgemeine Ueberblick bestimmt uns den Sinn jener im gesellschaftlichen Umgang so häufigen Unterscheidung zwischen wahren und falschen Gütern. Sowie es bei den verschiedenen Neigungen eines Wesens zum Gegensatze kommen, und dasselbe so an verschiedne und entgegengesetzte Objekte hingezogen werden kann, so wird auch offenbar in der Hypothese des einen Gutes als wahren sein Gegentheil als falsches bedingt sein müssen; denn falsch nennen wir den Gegensatz vom Wahren.

4. *Unterschied zwischen wahrem und falschem Gut.* Von was aber werden wir ausgehen, in der Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Gute? Wäre jedes Wesen ganz einfach, d. h. von der Natur nur auf Eines hingerichtet, so müßte es offenbar nach dem von der Natur vorgesteckten Gut trachten und würde so immer sein wahres Gut verlangen.

5. *Er hat seinen Grund in der Natur der Wesen.* Aber bei der natürlichen Vielfältigkeit verschiedener Richtungen der meisten Wesen fragt es sich, welche von diesen man gut, d. h. hingeneigt zum wahren Gut nennen müsse? Stellen wir das Problem in anderer Form auf: Welches ist in jedem Wesen das Hauptprincip des Handelns, dem alle andern untergeordnet werden müssen? Es ist dieses gerade jener vorwaltende Trieb, Natur des Wesens selbst genannt, aus welchem nachher gleichsam als Resultate alle untergeordneten Triebe der einzelnen Neigungen oder Fähigkeiten entspringen.

6. *Jedes Wesen hat Einen Zweck.* Um dieß wohl zu begreifen, bemerke man, daß, wie die Metaphysik lehrt, jedes Seiende nothwendig Eins, und jedes zufällig Seiende nothwendig von einer unendlichen Intelligenz erschaffen ist, welche mit ewiger Weisheit anordnend Alles vorher bestimmte; nach solcher Anordnung muß jedes Wesen auf der Welt seinen angewiesenen Posten ausfüllen. Jedes Wesen empfieng also von der schaffenden Hand einen Trieb, der es zum vorherbe-

stimmten Ziele leitet. Dieser Trieb aber ist dem Wesen nicht etwas Aeußerliches, sondern sofort mit ihm Eines, jenes vornehmste Princip seines Handelns nämlich, welches man Natur nennt.

7. Und deßwegen auch Eine Natur.

Natur ist daher jene Richtung, welche ein Wesen zum Ziele führt, für das es vom Schöpfer gemacht ist. Diesem Zwecke aber müssen sich alle andern Zwecke unterordnen; also auch alle Richtungen jedes Wesens dieser vornehmsten Fundamentalrichtung. Das wahre Gut jedes Wesens ist also nicht ein Partialobjekt, welches nur Einer Neigung entsprechen würde, sondern das Totalobjekt, jenes Ziel nämlich, zu welchem es die Natur führt, und des Schöpfers Hand treibt*).

8. Die Naturen sind verschieden; ihre Eintheilung.

Dieser vom Schöpfer eingeprägte Trieb, den wir Natur nennen, ist von verschiedener Art, wie wir in den verschiedenen Substanzen sehen: in einigen bestimmt ihn zu seinem Handeln sein eigenes Sein, wie z. B. jeder Körper,

9. 1. Grad: bestimmte Richtung.

weil er Körper ist, nach dem Centrum, vermöge seiner Schwerkraft trachten muß. In andern hat er wohl eine specifische, nicht aber eine individuirte Bestimmung, so z. B. gehört die Pflanze zur Art des Wachsenden, Früchtetreibenden,

10. 2. Von einem äußern Princip bestimmbare Richtung.

die Zahl aber, die Vollkommenheit, der Ort, an dem die Früchte hervorkeimen u. s. w. ist durch das Wesen der Pflanze selbst nicht bestimmt; ihr Wesen ist wohl Grund jener Wirksamkeit, mit welcher sie Nahrungsstoff einsaugt aus der Erde und der Atmosphäre, aber das Quantum und die Effekte jener Wirksamkeit sind bedingt durch die Ausübung jener innern Wirksamkeit selbst. So entwickelt sich in der Thätigkeit der Pflanze wohl ein inneres Princip, aber äußere Objekte bestimmen diese Thätigkeit.

11. 3. Bestimmbare Natur durch ein inneres, nothwendiges Princip.

Andere Naturen gibt es, welche in sich nicht allein das bestimmbare Princip ihrer Thätigkeit haben, sondern auch das bestimmende. Hieher gehören die Thiere. In ihnen wird die Richtung bestimmt durch jenes Auffassen vermittelst der Sinne, durch das sie sich gewisser Massen die äußern Objekte ihrer Richtung aneignen, nach welchen

---

*) Damiron begriff die Wichtigkeit dieser Wahrheit und machte sie zur Grundlage seiner Moralphilosophie. Da er aber das Einssein des Menschen nicht in seiner ganzen Wahrheit aufgefaßt hatte, begieng er nicht unbedeutende Verstöße. Hievon anderswo.

sie vermöge dieser Auffassung trachten. Stellt nun die innere Auffassung dem unvernünftigen Thiere das Objekt irgend einer seiner Fähigkeiten dar, so bestimmt diese Fähigkeit auch das Handeln des Thieres, und zwar so, daß kein Widerstand möglich ist; der Mensch hingegen, begabt mit einem geistigen Principe, welches über jede einzelne Richtung reflektiren und davon den Partialzweck sowohl als auch das allgemeine Endziel erkennen kann, ist ebendeßwegen fähig, selbst seine eigene Thätigkeit zu bestimmen, welche, ungeachtet der Täuschungen einer besondern Fähigkeit durch ein ihr entsprechendes Objekt, dennoch unbestimmt bleiben kann.

12. d. Natur, bestimmbar durch ein inneres freies Princip.

Aus diesen Betrachtungen, (welche sich auch auf höhere Intelligenzen ausdehnen ließen) erhellt 1. daß die natürliche Richtung jedes Wesens in dem Princip seines Seins und Handelns zu suchen ist. 2. Daß dieses Princip des Handelns mehr oder weniger unbestimmt sein kann. 3. Daß das Handeln um so mehr dem Handelnden zugeschrieben werden müsse, je mehr er dasselbe durch sich bestimmen kann. 4. Daß das Gut jener Bestimmung bedingt ist durch die Harmonie desselben mit dem Zwecke, den der Schöpfer in Hervorbringung des Subjektes wollte.

13. Was Vollkommenheit der Dinge sei.

Ein Wesen, dessen Handeln diesem Ziele gemäß eingerichtet ist, erreicht so die ihm eigene natürliche Vollkommenheit, und da die Vollkommenheit die Vollendung des Wesens ist, so wird ein Wesen natürlich vollkommen seyn, wenn es seinen Zweck mit den Fähigkeiten, die ihm von der Natur selbst dazu gegeben sind, zu erreichen trachtet; vollkommen im Trachten, so lange es nach diesem Ziele trachtet, vollkommen im Sein, wenn es das Ziel erreicht hat.

14. Partikular-, Universal-Vollkommenheit.

Obgleich aber, was wohl zu bemerken ist, in der Anordnung des Universums die Zwecke der einzelnen Creaturen verschieden sind, so ist doch Einer der Zweck des unermeßlichen Werkes, und gerade deßwegen erscheint das Universum so geordnet, weil es die unendliche Verschiedenheit der geschaffenen Dinge nach einem Princip der Einheit regelt, welchem Alles untergeordnet ist. Etwas Anderes ist demnach die Vollkommenheit der Creatur an und für sich, etwas Anderes, wenn sie betrachtet wird im Universum; denn jede Creatur ist ein Ganzes für sich und formt auch einen Theil des einen oder anderen Ganzen, welches in verschiedenen

Graden dem Urganzen untergeordnet ist, jenem unendlichen Wesen nämlich, welches das Sein alles Seins ist, und auf welches sich alles Creatürliche nothwendig bezieht.

15. Wie sehr unter sich verschieden.

Hieraus erhellt, wie verschieden man über Vollkommenheit urtheilen kann, je nach ihrer Beziehung auf verschiedene Zwecke. So besteht die Vollkommenheit des Empfindungsvermögens an und für sich in der Erreichung seines Objekts; betrachtet man dieses Vermögen im Thiere, so besteht seine Vollkommenheit darin, daß es das Thier zu einem Ziele treibt; betrachtet man es im Menschen, so ist seine Vollkommenheit, der Vernunft untergeordnet zu sein. So besteht die Vollkommenheit des Auges im Sehen, die Vollkommenheit des Auges der Nachteule, sie zum Sehen in der Finsterniß zu befähigen, die Vollkommenheit des menschlichen Auges, ihn in der Ausbildung von Geist und Herz zu unterstützen; und so sind gewisse, sogenannte Unvollkommenheiten in Bezug auf einen unmittelbaren Zweck, Vollkommenheiten in Bezug auf ein höheres Ziel. So z. B. ist das Wahrnehmen in den Thieren unvollkommen, aber gerade diese Unvollkommenheit macht sie tauglich zum Dienste des Menschen, für den sie bestimmt sind, und dem sie nicht dienten, würden sie besser ihre Kraft kennen und gebrauchen.

16. Wahres Gut ist jenes, nach welchem die Natur trachtet. Jedes Gut ist Zweck.

Diese Begriffe verschaffen uns eine Idee des wahren Guts. Sie beweisen, daß das wahre Gut eines jeden Wesens nicht jegliches Objekt irgend einer isolirten Fähigkeit sei, sondern jenes, nach welchem die Natur trachtet. Sie zeigen uns auch, daß die Vollkommenheit des Subjekts von der Erreichung dieses Objekts bedingt ist, daß folglich in der Idee des Guten wesentlich die Idee: „Zweck und Ziel" irgend einer Richtung eingeschlossen ist. So wie aber das Ziel der Richtungen verschieden sein kann, so können auch die Arten des Guten verschieden sein. Zur deutlicheren Erklärung werde ich mich der Lokalbewegung als Beispiel bedienen, welche eine materielle Anwendung der Bewegung im Abstrakten ist.

17. Verschiedene Ziele der natürlichen Richtung.

Betrachten wir irgend ein Bewegliches, welches von einer erkennenden Kraft nach einem bestimmten Ziele geschleudert ist, z. B. einen Pfeil, der nach der Scheibe fliegt: welches ist das Ziel jener Bewegung, die ihm der Bogenschütze gab? Eigentlich ist es die Scheibe selbst, und wenn der Schuß ins Schwarze geht, so sagen wir, der Schuß gelang vollkommen. Um aber dahin zu gelangen, mußte der Pfeil durch

alle Punkte des Zwischenraums fliegen, von denen jeder als Ziel der vorhergegangenen Bewegung betrachtet werden kann; diese Zwischenziele gehörten nicht zur Absicht des Bogenschützen, als nur in so ferne sie ein nothwendiger Durchpaß zur Scheibe waren, ein Durchpaß an und für sich gleichgültig, und nur in so fern nothwendig, als er Mittel zum Zwecke war. Kam der Pfeil an der Scheibe an, so stack er fest, und dieses Ruhen war ein anderes Ziel seines Fluges: aber dieses Ruhen, war es der Zweck, den der Schütze beabsichtigte? Gewiß nicht; denn hätte er allein das Ruhen des Pfeiles beabsichtigt, so brauchte er den Pfeil nicht aufzulegen, es war genug, ihn nicht aus dem Köcher zu nehmen; das Ruhen also ist eine Folge des Ankommens am eigentlichen Zielpunkte der empfangenen Bewegung, das wahre Ziel aber, das wahre Objekt des Schusses war, ins Schwarze zu treffen.

10. Hieraus folgern sich die Begriffe von nützlich, anständig und ergötzlich.

Wenden wir nun diese Betrachtungen auf einen Akt irgend einer Fähigkeit an, welcher gleichsam einen Uebergang von einem Zustand in den andern bildet, d. h. eine metaphysische Bewegung, eine wahre Bewegung von einem Ziele zum andern. Der höchste Werkmeister schafft irgend ein Wesen, und im Akt des Schaffens gibt er ihm einen Trieb, eine Richtung, nämlich die Natur, welche auf einen Zweck angewiesen und deßhalb mit entsprechenden Fähigkeiten zu seiner Erreichung begabt ist. Nehmen wir hier zum Gegenstande eine von diesen Fähigkeiten in einem Thiere, z. B. die Sehkraft: ein Schäflein, welches ruhig auf der Wiese weidet, hört plötzlich von weitem ein Geräusch, es wendet das Auge, blickt umher, sieht den Wolf auf sich losstürmen und flieht. Zu welchem Zwecke gab in diesem Falle der Schöpfer dem Schäflein die Sehkraft? Damit es den nahenden Feind erkennen und so fliehen konnte. Um ihn zu erkennen, war es nothwendig, das Auge zu wenden und umherzublicken; werden wir aber deßwegen sagen, daß die Augen zum Umherwenden und Anblicken gemacht sind? Dieß ist nur ein Mittel zur Erkenntniß des Objekts zu gelangen. Nach dem Erkennen hörte das Schäflein auf anzuschauen; werden wir aber deßwegen sagen, daß die Augen dem Thiere gegeben sind, damit es aufhörte anzusehen? Setzen wir nun den Fall, das Schäfchen hätte beim ersten Umwenden des Auges statt des Wolfes den Schäfer erblickt, der ihm ein beliebtes Kräutchen dargeboten hätte: der Anblick des Kräutchens hätte sein Aug gefesselt

und es hätte fortgefahren, dasselbe zu betrachten: werden wir deßwegen sagen, das Aug sei dem Thiere gegeben, um durch das Kräutchen ergötzt und angezogen zu werden? Zum Anblick beliebter Gegenstände gesellt sich das Ergötzen, es ist aber nicht Zweck: Zweck der Sehkraft ist eigentlich, die Objekte zu erkennen, um sie, sind sie tauglich, zu erwerben, im Gegentheile aber sie zu fliehen. Bei jeder Fähigkeit also ist etwas Anderes das Mittelziel, etwas Anderes das Endziel, etwas Anderes das Ruheziel, das daraus folgt. Alle drei sind einiger Massen Ziele der nämlichen Fähigkeit, alle drei also in einem Sinne gut, aber das Mittelziel ist nur gut, weil es zum Endziel führt — siehe hier das Nützliche. — Das Endziel ist jenes, welches sein muß und vom Schöpfer zur Ordnung des Universums beabsichtigt war — siehe hier das Schickliche oder Anständige. — Die Ruhe, welche aus der Besitznahme eines Objektes entspringt, das im Verhältniß mit der Fähigkeit steht, heißt Ergötzen, Wohlgefallen.

19. Das Schickliche ist das wahre, vornehmste Gut.

Hieraus erhellt, daß das wahre Gute, das Gute nämlich, welches der Schöpfer beabsichtigte, das Gut der Ordnung, das schickliche Gute sei: so ist das individuelle Gute des Schäfleins seine Erhaltung, die dazu führenden Akte sind die Mittel, das sich anschließende Ergötzen eine Folge.

Das Thier, unfähig nachzudenken, überläßt wohl dem Schöpfer den Gedanken an sein Endziel und strebt von einem unwiderstehlichen Triebe gezogen dem ergötzlichen Gegenstande nach. Nicht so der Mensch: begabt mit einer Intelligenz, die ihn dem Schöpfer ähnlich macht, erkennt er durch sie die Endursachen der Dinge, welche der materiellen Empfindung undurchdringlich nur durch die Vernunft erkannt werden können; er kennt die Ordnung der Mittel zum Zwecke; er kennt also das schickliche Gute, welches den Thieren unbekannt ist, und er kennt es durch jene Fähigkeit, welche seine Natur zu einer eigenen Art in der Gattung der Thiere ausscheidet. Die natürliche Kenntniß aber ist, wie wir gesagt haben (11.) jene, welche die Richtung der Natur bestimmt, und diese bestimmt das wahre Wohl des Individuums; demnach ist das wahre Gut des Menschen das Gut der Ordnung, das schickliche Gut: dieß ist das Ziel seiner Naturtendenz, denn dieses erkennt er mit jener Fähigkeit, die seine Natur aus der Gattung zur besondern Art ausscheidet.

20. Eigenheit der menschlichen Natur.

[illegible] Zwar könnte man einwenden: der Mensch erkennt auch das Nützliche und Ergötzliche, warum also ihm als einziges Ziel das schickliche Gute vorstecken. Hierauf antworte ich: der Mensch erkennt das Gute ganz allgemein rein als Gutes, also will er auch natürlich das Gute im Allgemeinen; und so will er es in seinem ganzen Umfange und unbegrenzt; er will also auch das nützliche, das ergötzliche Gute. Er will es aber, wie er es erkennt; und da er beide letztere als dem schicklich Guten untergeordnet erkennt, das eine als Mittel zu dem Zwecke, das andere als Wirkung der Ursache, so muß er sie auch wollen als dem ersten, nämlich dem schicklich Guten untergeordnet. Das Schickliche also macht auch das Nützliche und Ergötzliche zum wahren Guten, weil es diese beiden nach des Schöpfers Absicht ordnet. So nennen wir das Ergötzen nur gut, wenn es geordnet ist, nicht aber nennen wir die Ordnung gut, wenn sie nur ergötzt.

Welche das Ergötzliche u. Nützliche dem Schicklichen unterordnet.

22. Und diese Unterordnung ist metaphysisch nothwendig, denn es ist unmöglich, daß eine Fähigkeit oder ein Wesen zwei verschiedene nicht untergeordnete Objekte als ihr einziges eigenes Ziel verlange. Nehmen wir dafür ein Bild aus der physischen Bewegung; es ist unmöglich, daß ein Körper nach zwei Punkten hin sich bewege, deren einer dem andern nicht untergeordnet ist, ebenso ist es unmöglich, daß eine Fähigkeit, eine Natur, zugleich nach zwei sich nicht untergeordneten Zwecken trachte.

Der Zweck in der Richtung ist Einer.

23. Dieses wird ganz einleuchtend, wenn man nicht mehr das Bild der Lokalbewegung, sondern den Begriff von Natur und Fähigkeit genau erwäget. Natur, Fähigkeit sind Ausdrücke zur Bezeichnung der Tendenz, eine Handlung hervorzubringen.*)

Die Richtung wird durch den Akt bestimmt.

Ist es aber möglich, daß die Tendenz, den Akt A hervorzubringen, sich identifizire mit der Tendenz, den Akt B hervorzubringen? Ist es möglich, daß die Fähigkeit zu sehen und zu hören Eins seien? Beide können zwar in ein und dem nämlichen Subjekte vereint werden, [illegible] [illegible] werden sie darin Eins sein; sowie in der Lokalbewe-

*) Chaque fonction, qu'on lui reconnait autorise à lui attribuer une faculté correspondante: il respire, donc on lui attribue une respiration; il digère, donc une faculté digestive etc. *Villers,* philos. de Kant, partie I. pag. [illegible]

gung der Impuls oder die Richtung nach Rechts immer verschieden sein wird von der Richtung oder dem Impuls nach Links.

24. Und der Akt durch das Objekt. Wahr ist es, daß ein Körper in seiner gegebenen Richtung vielen verschiedenen Objekten begegnen kann; doch trachtet er nicht, sich ihnen zu nähern wegen einer ihnen inwohnenden Eigenschaft, sondern nur wegen ihrer Lage rechts oder links. Und diese Bemerkung zeigt uns noch genauer, worin die Einheit des Zweckes jeder Fähigkeit bestehe. Sie strebt, wie ich kurz vorher sagte, einen Akt hervorzubringen: was ist aber dieser Akt? Ich habe die Fähigkeit zu . . . .; Niemand weiß, wozu, bis ich nicht den Akt ausdrücke. Ich habe die Fähigkeit zu thun . . . . was zu thun? auch jetzt weiß Niemand, welche diese Fähigkeit, was dieß Thun sei, so lange ich nicht das Objekt beifüge, z. B. ein Haus zu bauen, ein Buch zu schreiben u. s. w. Der Akt wird also bestimmt durch sein Objekt, wie die Fähigkeit durch den Akt. Dieß Objekt aber, welches Akt und Fähigkeit bestimmt, ist nicht ein Objekt in seinem ganzen materiellen Sein betrachtet, sondern wird betrachtet unter einem bestimmten Gesichtspunkte, der in vielen materiell verschiedenen Objekten zusammen aufgegriffen werden kann.

25. Wenn man es aus einem bestimmten Gesichtspunkte betrachtet. Der Körper, von dem ich kurz vorher redete, trachtet in seiner Richtung linkshin nach allen Objekten, welche zur Linken liegen, aber aus dem einzigen Grunde, weil sie dort liegen; so richtet sich die Fähigkeit zu sehen allein auf das Sichtbare, die Fähigkeit zu erkennen allein auf das Intelligible u. s. w. Etwas Anderes ist daher das Objekt materiell in allen seinen Eigenschaften betrachtet, und etwas Anderes, wenn man es betrachtet in Bezug auf die Fähigkeit, welche sich unter Einem Gesichtspunkte, unter einer Rücksicht auf dasselbe hinrichtet. Jedermann sieht, daß ein und das nämliche Objekt wegen seiner verschiedenen Eigenschaften Richtungspunkt vieler Fähigkeiten sein kann, und im Gegentheil, daß viele Objekte von ein und der nämlichen Eigenschaft Zielpunkt ein und der nämlichen Fähigkeit seyen: das eigentliche Objekt der Richtung ist demnach diese Eigenschaft, nicht aber das Materielle eines reellen Objektes.

26. Materieller u. eigentlicher Zweck des Menschen. Hieraus erklärt sich immer deutlicher, worin die Einheit des Zweckes jeder Natur bestehe. Jedes Wesen ist in sich Eines, Eins daher in sich jede Natur; der Zweck jedes Wesens formt seine Vollkommenheit, die Vollkommen-

heit Einer Natur ist nothwendig Eine; wenn die Natur sich auf verschiedene materiell unterschiedene Objekte hinwendet, so betrachtet sie dieselben unter der einzigen Rücksicht ihrer Vollendung, ihrer Vervollkommnung, und so trachtet sie nur nach Einem Objekte. Dieß

27. Dieses ist bestimmt, jener aber nicht.

läßt uns begreifen, wie die Menschen alle nach Einem Zwecke trachten, und doch so verschiedener Meinung sind über die Glückseligkeit. Man streitet hier nicht, ob man nach Glückseligkeit trachten müsse, aber dieß als Princip angenommen, fragt man dennoch, wo man sie finde: man sucht nämlich das materielle, nicht das eigentliche Objekt. Dieses hingegen kennen alle klar, und legen es als Basis jeder gelehrten moralischen Abhandlung unter in der Form folgenden praktischen Axioms: „Ich verlange glücklich zu sein.“

28. Epilog dieses Kapitels.

Weilen wir hier einen Augenblick und fassen wir das Gesagte nochmal zusammen. Wir haben gesehen, was wahres Gut sei, und wie das wahre Gute eines Wesens der Zweck ist, zu dem es von dem Schöpfer bestimmt ist, nach welchem es vermöge seiner Natur trachtet; hieraus sahen wir, daß das wahre Gute das schickliche Gute sei, sein Mittel das Nützliche, seine Wirkung das Ergötzliche, wir sahen ferner, daß der Besitz dieses Gutes Glückseligkeit heißt und Vollkommenheit des Wesens, welches darnach trachtet; wir sahen, daß, wenn gleich jedes Wesen nach der eigenen Seligkeit trachtet, doch ein in seinen Richtungen nicht absolut bestimmtes Wesen zweifeln kann über das Objekt seiner Glückseligkeit und so der Mensch, frei wie er ist im Handeln, das Objekt bestimmen muß, um zu wissen, wohin er sich wenden soll. Zeigen wir nun ferner, welches denn dieses specielle Objekt der Glückseligkeit für den Menschen sei.

II. Kapitel.

Ueber das Objekt unsers Wohls, unsrer Glückseligkeit, über die dem Menschen eigenthümliche Vollkommenheit.

29. Jeder Richtung des Thieres geht eine entsprechende Auffassung vorher.

Um das Objekt, in welchem der Mensch sein wahres Gutes findet, zu bestimmen, müssen wir uns wieder ins Gedächtniß zurückrufen, daß die Richtung eines geschaffenen Wesens Wirkung des vom Schöpfer gege-

benen Impulses ist; daß dieser Impuls, von uns Natur genannt, auf verschiedene Weise die Kräfte oder Richtungen, als seine Resultate bestimme; denn bald bestimmt er sie gänzlich im Momente ihres Entstehens, wie z. B. die Naturkräfte von Crystall, von Gas im ersten Augenblick ihrer Bildung gänzlich determinirt sind, bald läßt er sie mehr oder minder unbestimmt, und so bestimmbar von zufälligen Umständen, wie wir bei der Pflanze, beim Thiere gesehen (8 u. flg.) Dem Thiere ist es eigen, von sich selbst die Richtung seiner natürlichen Neigungen zu bestimmen, welche mehr oder minder in seiner Gewalt geblieben sind; zu diesem Behufe ist es ausgerüstet mit der Auffassungs- oder Apprehensionskraft, mit der es sich die äußern bestimmenden Ursachen aneignet und nach deren Norm es seinen Neigungen eine bestimmte Richtung gibt. Hieraus schließe ich, daß die natürliche Neigung, so wie sie in jedem Wesen mit der natürlichen Constitution im Verhältniß steht, so auch im Thiere den Auffassungsfähigkeiten proportionirt ist, von welchen sie bedingt wird, und zu welchen sie wie die Wirkung zur Ursache sich ins Verhältniß setzt.

30. Die Auffassung und Richtung im Menschen kennt keine Grenzen.

Der Mensch faßt mit seinem Verstande ein unbegrenztes Gut auf, oder, um mich besser auszudrücken, er faßt ein absolutes Gut auf; diese Auffassung ist gerade das specifisch Charakterisirende vernünftiger Erkenntniß; die Auffassung mittelst der Sinne beschränkt sich ganz auf Raum und Zeit, die intellektuelle aber überschreitet diese Grenzen, und nähert die eigenen Begriffe gleichsam der Unendlichkeit, was sie der unendlichen Intelligenz ähnlich macht. So lehrt die Metaphysik. Der Mensch trachtet also mit seinem Willen nach einem unbegrenzten Gute, wie es ihm der Verstand vorhält.

31. Also ist das begrenzte Gute kein Ruhepunkt für den Willen.

Was folgt aber aus dieser Tendenz des Willens? Nehmen wir an, daß ein Körper, durch einen Impuls getrieben, ohne Ende nach Aufgang sich hinbewege; er wird sich also gegen alle Punkte seiner Direktionslinie hin bewegen, aber nur im Vorübergehen, und ein Aufenthalt bei ihnen wäre dem angenommenen Impuls entgegen. So bekommt der Wille in seinem Trachten nach dem absoluten Gut einen Impuls gegen alle jene Objekte, in welchen er auf irgend eine Weise die Idee des Guten findet; dieser Impuls aber kann ihn bei solchen Objekten nicht verweilen machen, im Gegentheil, das Verweilen wäre ein Streiten gegen die eigne Natur, welche zum Absoluten führt. Die Tendenz des

Willens heißt mit einem allgemeinen Ausdruck Liebe, das Verweilen in diesem Gute heißt Ergötzen, Gefallen, Freude. (18.) Ist unsere Willensrichtung daher gut geordnet, so können wir Partialgüter lieben, aber in gewisser Beschränkung; jedoch können wir nicht in denselben ruhen, um uns ihrer zu freuen; wir müssen sie als Mittelziele betrachten, nicht aber als Endziel unseres Trachtens.

32. Alles geschaffene Gut, auch das in uns, ist beschränkt.

Diese Lehre wäre hinreichend nachzuweisen, wie sehr nicht allein der gemeine Haufe, sondern auch viele Philosophen irrten, wenn sie entweder auf Erden oder im Innern des Menschen zu allen Zeiten ein Gut suchten, dessen Besitz den Menschen ganz glücklich machen könnte.

Jedes geschaffene Gut ist in sich begrenzt, und so kann es nicht Objekt der Tendenz des Willens sein. Wissenschaft, die Tugend selbst, das Ergötzen über eine tugendhafte Handlung und sogar die Freude der glückseligen Geister ist, streng genommen, weil nicht unbegrenzt auch das eigentliche Objekt des Willens; diese Freude ist die Wirkung der Besitznahme eines unbegrenzten Gutes; hierin besteht die Vollendung des Willens und seine vollkommene Ruhe, aber das Objekt selbst kann sie nicht sein, weil sie, entspringt sie gleich aus einem unbegrenzten Gute, selbst doch begrenzt ist.

33. Um so mehr das Erschaffene außer uns.

Viel weniger noch bilden äußere geschaffene Güter das Objekt der Glückseligkeit, da zu ihrer wesentlichen Begrenzung sich noch eine Mischung von Uebel gesellt, eine Ungewißheit, sie zu erhalten, eine Gewißheit, sie im Tode zu verlieren. Als Güter außer uns können sie nie einen Geist glücklich machen, dessen specifische Handlung das Denken ist.

34. Also bilden sie nicht das Objekt der wahren Glückseligkeit.

Was soll man also von jenen Philosophen sagen, welche die Glückseligkeit des Menschen zurückführten auf die arithmetische Summe der Momente eines reinen Vergnügens *), welche der Liebe zur Tugend als Basis die Sucht nach Vergnügen gaben? Welche daraus eine feste Stütze für Moral und gesellschaftliches Leben zogen? Haben sie je nachgedacht über die Natur unsrer Fähigkeiten, und über die nothwendige Verbindung der dogmatischen Wahrheiten mit der Moral?

---

*) Gioja Elemente der Philosophie. — Romagnosi Einleitung zum öffentlichen Recht.

35. Aufzählung limitirter Güter u. Charakter ihrer Limitation.

Nein, weder die Reichthümer, als rein nützliches Gut, noch die Lüste der Sinne, als vorübergehendes, schändliches, verderbliches Gut, noch Ehre und Ansehen, deren Besitz nicht in unsrer Macht ist, da sie alle nach der Idee des Gebers kommen, noch die Tugend an und für sich, welche nie auf Erden rein und unverlierbar ist, noch die Wissenschaft, welche nimmer gesättigt werden kann, noch die Freude seliger Geister, welche den Besitz des ersehnten Gutes voraussetzt, keines von allen diesen Gütern kann das eigentliche Objekt unsrer Willenstendenz sein, keines ein reines, unbegrenztes, ewiges Gut geheißen werden.

36. Wahres Objekt unsers Willens.

Klar also erscheint nach Ausschließung aller limitirten Güter als wahres Objekt unsers Willens das unendliche Sein Gottes, nach dessen Erkenntniß unser Verstand trachtet. Er kann zwar in diesem Leben nicht geradehin den Blick auf Gott heften, und so zieht er auch den Willen nicht unwiderstehlich nach diesem unendlichen Gut: er zeigt ihm wohl das Dasein dieses Wesens, und richtet dadurch seine Wünsche nach dem rechten Ziele, er zeigt ihm aber nicht die Schönheit desselben, und so fesselt er auch nicht gänzlich die Affekte; nur einige Winke gibt er davon dem Willen, aber mit diesem Wenigen sättigt er ihn nicht, sondern erregt nur noch mehr den Durst darnach, gerade so, wie die Wunderdinge, die uns von einem Menschen erzählt werden, in uns das Verlangen erregen, ihn zu kennen, nicht aber dieses Verlangen befriedigen.

37. Es ist auf Erden das Princip unserer, wenn gleich noch unvollendeten Glückseligkeit und Vollkommenheit.

Auf dieser Erde gibt es also für den Willen keine vollendete Glückseligkeit und Vollkommenheit; nicht abzuweichen von dem Wege dahin, und so schon im Voraus durch eine feste Hoffnung sich des Besitzes zu erfreuen, dieß ist die Seligkeit und Vollkommenheit des Willens im jetzigen Zustande des Trachtens nach einem fernen Gute. (13.) Die Freude, die aus diesem Besitzthum entspringt, ist, wenn gleich unvollkommen, doch unleugbar ein unermeßliches Gut, und das einzige wahre Gut, das den Menschen auf dieser Erde beruhigen kann; aber es verursacht in unserer Seele nicht einen unwiderstehlichen Zwang, sondern wir befinden uns demohngeachtet mitten in Kämpfen, welche unser Leben zu einem Marterleben machen. Dem Kreuze Christi und der übernatürlichen Festigkeit, welche es einhaucht, war es vorbehalten, die Bitterkeiten, die Kämpfe dieses Lebens nicht allein erträglich,

sondern auch angenehm zu machen, und jene Selbstverachtung, von der der Stoicismus *) träumte, zu realisiren, ohne die Natur Lüge zu strafen.

58.

Im Himmel verwirklicht sich die Besitznahme des unendlichen Gutes durch Einen Akt.

Nachdem wir das Objekt kennen gelernt, jenes unendliche Gut nämlich, nach welchem der Mensch vermöge seiner specifisch bestimmten Natur trachtet, so möchten wir wohl auch wissen, auf welche Weise, oder, um es anders zu sagen, durch welche Handlung, mit welcher Fähigkeit wir dasselbe besitzen? Ich antworte: Die Glückseligkeit unserer Natur muß augenscheinlich durch einen Akt bestehen, da sie Erreichung des Zweckes ist; der Zweck jeder Fähigkeit aber ist ihr Akt. **) Also muß der Akt des Auffassens oder des Wollens (specifische Eigenschaften unserer Natur) uns in den Besitz unseres Gutes setzen.

Welcher aber von beiden? Klar ist es, daß die Handlungen des Willens nur Liebe oder Abneigung sein können; über diese zu reden, ist überflüssig, da sie in der Flucht vor dem Uebel oder in der Nichtergreifung des Guten besteht.

59.

Durch einen Akt des Verstandes, nicht des Willens.

Die Liebe erfaßt entweder ein Gut im Allgemeinen (Gefallen), oder ein fernes Gut (Verlangen), oder ein gegenwärtiges Gut (Freude); in der ersten wird von der Besitznahme Umgang genommen, in der zweiten der Besitz ausgeschlossen, in der dritten derselbe vorausgesetzt: in keinem von diesen drei Akten also besteht das Besitzthum, keiner von diesen dreien constituirt unsere Glückseligkeit, da keiner von ihnen uns in den Besitz des unendlichen Gutes setzt.

Betrachten wir nun, wie der Akt des Verstandes beschaffen sei. Akt des Verstandes ist das Begreifen; das Gute begreifen, ist eintreten in den Besitz der Glückseligkeit; also ist der unsre Glückseligkeit constituirende Akt jener Verstandesakt, der geraden Weges das unendliche und evidente ***) Wahre erreicht. Ich sage das „evi-

---

*) *Gerdil* de l'homme sous l'empire de la loi. p. 2. c. 4. am Ende.

**) *Damirons* moral. t. 1. p. 51.

***) Haec est vita aeterna, ut cognoscant Te solum Deum verum. Joann. 17, 3. Endnote V.

dente" Wahre, weil es gerade die Evidenz ist, in der der Verstand Ruhe findet, wenn er klar durch sie das Objekt erkennt.

40.

In welchem Sinne diese Glückseligkeit beschränkt und unendlich sei.

Indem sich also der Verstand (durch Auffassen) in den Besitz des unendlichen Wesens setzt, wird er im unbegrenzten Fortschreiten das Wahre erkennen; denn Wahr ist das Sein als Verstandesobjekt betrachtet; und der Wille, welcher so an das Ziel seiner Wünsche gelangt ist, wird sich gleichfalls des Gutes ohne Grenzen erfreuen, da das Sein gut heißt, wenn man es als Willensobjekt betrachtet. Dieser Akt ewiger evidenter Anschauung, immerwährenden Ruhens im unendlichen Gut, ein Akt, in sich begrenzt, unbegrenzt aber in seinem Objekt und seiner Dauer wird die endliche Vervollkommnung, die vollendete Glückseligkeit des Menschen in seinen wesentlichen geistigen Eigenschaften bilden.

41.

Worin die Vollkommenheit des Menschen auf Erden bestehe.

Worin aber wird die Vollkommenheit des Menschen bestehen, so lange er noch auf dieser Erde trachtet, so lange er nicht zum Besitz des Gutes gelangt ist? Wir sagten (13.) im Trachten und zwar ohne abzuweichen, was ebensoviel ist als: der Mensch wird dann vollkommen sein, wenn jede seiner Handlungen hingerichtet ist auf die Erreichung des unendlichen Gutes. Dahin alle Handlungen zu richten, ist Sache des Willens; die Vollkommenheit des Menschen also auf dieser Erde besteht vorzüglich in den Akten des Willens. Hiernieden also ist die Hauptsache der Vervollkommnung das Moralische, jenseits das Intellektuelle.

Ich sage das Moralische, weil moralisch alles jenes heißt, was sich auf Willenshandlungen bezieht; denn unsere Sitten (mores) sind nichts anderes als eine Reihe menschlicher Willensakte.

42.

Das Trachten nach Glückseligkeit ist vorzugsweise Akt des Willens.

Ich sagte, es sei vorzugsweise Sache des Willens, die Handlungen zum Zwecke zu lenken, 1) weil er jede menschliche Handlung, welche vom Verstande begonnen wurde, eigentlich vollendet. Das geistige Anschauen an und für sich zieht den Menschen nicht gegen das Objekt hin, sondern vielmehr das Objekt zu dem Verstande. Es gibt demselben im Verstande ein inneres Sein und macht es so dem Willen gegenwärtig, wo dann dieser, getrieben von einem Naturimpuls, den Menschen mit allen seinen Eigenschaften an das Objekt hinleitet. Die Vollendung des Aktes in jedem Wesen ist das Hinführen desselben zu

dem Objekte, das ihm vom Schöpfer als Ziel seines Handelns gesetzt ist. (13.)

43. 1. Weil dieser den menschlichen Akt vollendet.

Das Wollen also ist Vollendung des menschlichen Aktes, wie das Verstehen sein Anfang. Wohl bemerke man diesen wichtigen Unterschied zwischen Apprehensions- und Expansionsfähigkeiten. Die erste zieht das Objekt zu sich heran, die andere strebt gegen das Objekt hin, ruht in demselben, und ändert, möchte ich sagen, seine Wesenheit soviel möglich in dasselbe um; daher ist es natürliche Wirkung der Liebe, sich selbst dem geliebten Gegenstande aufzuopfern, sich mit der möglichst vollkommnen Nachahmung in denselben umzubilden.

44. Verschiedenheit zwischen Willen und Verstand.

Hieraus folgt eine beachtenswerthe Thatsache. In der Auffassung empfängt das Objekt seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vom Subjekt, bei der Anwendung der Expansionsfähigkeiten empfängt das Subjekt seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vom Objekt. *) So gibt der Geist durch das Auffassen eines materiellen Gegenstandes demselben eine Vollkommenheit, welche er in der Wirklichkeit nicht besitzt. **) Eine solche ist z. B. die Idealschönheit eines Malers, die mathematische Genauigkeit geometrischer Figuren; so kommt es auch, daß das Studium über Insekten und sogar über die Laster des menschlichen Herzens eine schätzenswerthe Sache sei. Wenden wir aber unsern Geist auf Gott hin, wie sehr steigert er dessen Wesen herab durch diesen Akt der Auffassung! wie viel vollkommner ist die göttliche Wesenheit in sich selbst als im menschlichen Geiste! Der Wille im Gegentheil gibt dem Gegenstande nicht seine eigene Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, sondern indem er sich mit ihm verselbstet, empfängt er sie von demselben; gerecht heißt der Wille, der nach einem gerechten Gegenstande trachtet, und sein Werth steigert sich; ungerecht, grausam heißt er, trachtet er nach Ungerechtigkeit, Grausamkeit, und sein Werth mindert sich. Hieraus erhellt, warum der Mensch gut genannt werde wegen der Vervollkommnung seines Willens, nicht aber wegen der des Verstandes: der rechte Wille führt den Menschen zum unendlichen Gute hin und wird durch dasselbe vervollkommnet; der Verstand aber theilt durch die Auf-

*) Facti abominabiles sicut ea, quae dilexerunt etc.

**) Siehe Gerdil über den Ursprung des Sittlichkeitgefühls am Anfange.

fassung des Wahren ebendemselben seine eigene Unvollkommenheit mit. Das sich Annähern, das sich Identificiren mit dem eignen Endziele ist also Sache des Willens; und so wie das Endziel des Menschen das allervollkommenste Objekt ist, so wird auch der Wille durch dasselbe vollkommen.

45.
2. Warum ist der Wille frei?

2. Aus einem noch wichtigern Beweggrunde muß man es mehr dem Willen als dem Verstande zuschreiben, daß der Mensch, welcher recht handelt, gut sei; der Wille nämlich ergänzt nicht allein die Handlung des Menschen, welche vom Verstande begonnen wurde; sondern er ist auch im Handeln gänzlich frei, so daß die Handlungen ihm als sein Produkt zugeschrieben werden müssen, und sie seine Vollkommenheit darstellen, — wie jede Wirkung die Vollkommenheit ihrer Ursache. Die Kraft des Verstandes ist ohne Zweifel eine Vollkommenheit des Menschen, sie ist aber nicht des Menschen Werk (59.), daher können wir sie desto mehr bewundern, je lebhafter sie gleich einem Spiegel die Strahlen der Wahrheit zurückgibt. Diese Bewunderung aber geht natürlicher Weise auf jenes Urprincip über, von welchem der Mensch ohne sein Zuthun solche Geisteskraft erhalten hat. Das Trachten nach dem wahren Gute hingegen ist Wirkung des freien Willens, zeigt uns also im Menschen eine *ihm eigene* Vollkommenheit, die ihm den Titel *gut* verdient und ihn zum Gegenstand der Liebe macht. So hängt also die Vollkommenheit des Menschen in diesem Leben vorzugsweise von den Handlungen des Willens ab, denn dieser vollendet den menschlichen Akt, er handelt frei.

46.
Der äußere Akt gehört zum *Ganzen*, nicht zur Wesenheit des Aktes.

Wohl könnte man, wie ich sehe, entgegnen: Zum Ganzen des menschlichen Aktes ist auch die äußere Handlung nothwendig, weil der Mensch aus Seele und Körper besteht. Man kann in der That nicht leugnen, daß der äußere Akt den menschlichen Akt ergänze; dieser äußere Akt aber ist im Willensakte enthalten, gleich wie die Wirkung in der Ursache, er besteht schon im Menschen, welcher will, und nur eine Gewalt von Außen kann das Handeln nach Außen hindern, und so das Ganze der Handlung verstümmeln, ohne ihre *Wesenheit* zu ändern: der Mensch, welcher *will*, hat schon seine *ganze Energie* entfaltet, um sich für den gegenwärtigen Akt ganz zu verwenden; also ist der Akt des Menschen vollkommen, denn der *Akt* ist die Aus-

übung der Kraft, der Fähigkeit oder Energie. So also besteht der moralische Akt wesentlich im freien Wollen, welches durch die Erkenntniß des Geistes vorbereitet ist.

III. Kapitel.

Von der Freiheit.

47.
Beweis aus dem innern Gefühl des Menschen für die Existenz der Freiheit.

Haben wir Gewißheit, daß der Mensch frei ist? daß die Freiheit dem Willen, und zwar ihm allein eigen sei? Auf die erste Frage, welche Basis aller Moral ist, antworten einige Philosophen mit „Nein"; doch streitet gegen dieses ihr „Nein" sowohl das ganze Menschengeschlecht, als auch ihre eigenen Handlungen und Schriften. Jede Zunge, welche redet von Tugend und Laster, von Verdienst und Straffälligkeit, von Lob und Tadel, von Belohnung und Strafe, von Gewissen und Gewissensbissen; jede Bekanntmachung eines Befehles und Gesetzes, jede Bitte um Rath und Aufschluß, jeder Ausdruck von Reue, jedes Verhängen einer Strafe, jedes Aufstellen von Obrigkeiten *), Alles spricht für des Menschen Freiheit, Alles zeigt uns das innerste Gefühl nicht allein des gemeinen Haufens, sondern auch des Philosophen, der mit größter Hartnäckigkeit die Freiheit leugnen möchte.

48.
Worin besteht die Freiheit?

Und was sagt uns dieses innerste Universalurtheil des ganzen Menschengeschlechtes von der Freiheit? Es sagt uns, daß in eben dem Augenblicke, in welchem sich mein Wille bestimmt, er sich unter den nämlichen Verhältnissen und Beweggründen so oder anders, oder auch gar nicht zum Handeln bestimmen kann, und nicht allein, daß er dann handelt, weil er will, sondern auch, daß er nicht wollen kann. Hätten die Gegner der Freiheit dieß beachtet, so hätten

*) Man beobachte z. B. das verschiedene Verfahren der Menschen und Gesetze mit Kindern, Narren u. s. w. Gibt es Jemand, der nicht zwischen der Kette des Züchtlings und der des Narren einen Unterschied zu machen wüßte? Woraus anders ist dieser Unterschied abzuleiten, als aus dem freien Willen, der den ersten zum Verbrecher stempelt, während wir im Irren nur einen Unglücklichen sehen? S. Galluppi Moralphilos. c. 2. §. 28. pag. 110. ꝛc.

sie nie an jene bekannte, unerhebliche Schwierigkeit gedacht, und den Menschen mit einem Steine auf folgende Weise verglichen:

49. Schwierigkeit. Könnte ein Stein im Herabfallen frei seine eigne Thätigkeit erkennen, so würde er, wie wir, glauben, daß er frei sei im Trachten nach dem Centrum; und doch wäre das nothwendiges Naturgesetz, was er für freie Wahl hielte. *)

50. Antwort des innersten Gefühls. Wären wir so frei in unserm Handeln, daß das innerste Gefühl in uns gar kein nothwendiges Bestimmtsein auffände, und den Unterschied zwischen freier Selbstbestimmung und nothwendigem Bestimmtsein nicht wissen könnte, dann hätte diese Schwierigkeit allerdings etwas für sich. Doch eben jenes Selbstbewußtsein, wodurch ich meiner freien Wahl im gegenwärtigen Moment des Schreibens versichert bin, bezeugt mir auch in dieser und jeder andern Handlung ein nothwendiges Trachten nach Glückseligkeit. Ich trachte so nach Glückseligkeit, wie der Stein nach dem Mittelpunkt der Schwere, und unmöglich fühle ich für mich das Gegentheil; ebendasselbe würde auch der Stein fühlen, wenn ihm ein inneres Gefühl gegeben wäre.

51. Metaphysischer Beweis für die Freiheit. Uebrigens reicht die einfachste Beobachtung der Natur des menschlichen Geistes hin, um zu verstehen, daß die Freiheit ihm natürlich eigen ist. Denn wenn sein Trachten im Verhältniß zu seiner Erkenntniß sein muß (29.), und seine Erkenntnißkraft ihm die Idee eines unbegrenzten Gutes darbietet, so ist evident, kein beschränktes Gut könne sein Trachten nothwendig bestimmen (31.); es wäre ja die Wirkung größer als die Ursache, indem eine begrenzte Kraft eine unbegrenzte überstiege; unbegrenzt ist das Trachten des Willens, begrenzt die Anziehungskraft eines geschaffenen Gutes, also ist es absurd, anzunehmen, daß der Wille von einem endlichen Gute nothwendig bestimmt werde.

Der Evidenz dieser Beweise können wohl Sophismen entgegengestellt werden, welche bei minder klaren Begriffen Verwirrung erzeugen mögen; Niemand aber dachte daran, noch viel weniger gelang es, die Grundlage dieser Beweise umzustoßen. Und dieß müßte doch geschehen nach der richtigen Beobachtung des Grafen de Maistre **):

*) Galluppi B. 1. Seite 273.

**) Soirées de S. Pétersbourg.

Einem evidenten Satze eine Schwierigkeit entgegenstellen, welche dessen Grundlage nicht erschüttert, kann höchstens ein Beweis sein für die geringe Fassungskraft unsers Verstandes, nicht aber für die Unzuläßigkeit des bewiesenen Satzes. Gerade dieß zeigt die bekannte Schwierigkeit, welche gegen die Freiheit des Menschen aus dem göttlichen Vorherwissen gewöhnlich hergenommen wird.

52. Damiron's Schwierigkeit. „Das, was Gott weiß, muß unfehlbar geschehen; „Gott weiß aber die Handlungen der Menschen, also „sind sie unvermeidlich nothwendig." Damiron, der hier seinem eklektischen Princip „Thatsachen beobachten und aus ihnen folgern," untreu wird, läßt sich von diesem Sophisma verführen, und leugnet, um die menschliche Freiheit zu behaupten, Gottes Vorherwissen. *)

53. Antwort. Es genügen die Kenntnisse eines Anfängers in der Metaphysik und Dialektik, um die Unzuläßigkeit seiner Principien und seine inconsequente Logik zu zeigen. Wenn man unfehlbar von nothwendig unterscheidet, ist es klar, daß der angeführte Syllogism, welcher im Obersatze vom „unfehlbar" auf „nothwendig" im Folgesatze schließt, unrichtig und sophistisch ist, weil er (statt drei) vier Ideen in sich begreift. Nimmt man „unfehlbar" und „nothwendig" für ein und dasselbe, so verwirrt man zwei gänzlich verschiedene metaphysische Begriffe, von denen der eine sich auf den Beobachtenden, der andere auf den Handelnden bezieht. Jeder vernünftige Mensch sieht unfehlbar vorher, daß im Laufe dieses Jahres viele Verbrechen in der Stadt, wo er wohnt, vorkommen werden, macht nun sein unfehlbares Vorhersehen diese Verbrechen zu nothwendigen? Die Unfehlbarkeit entspringt aus der höhern Einsicht des Beobachtenden, im Handelnden aber bleibt die Freiheit zu wirken.

54. Er verwechselt Handlung mit Handlungsweise. So machen also die Gegner der Freiheit aus dem Geheimnißvollen einen Widerspruch, vertauschen die Art und Weise, wie die Sache sich uns zeigt, mit der Sache

*) Psychologie tom. II. pag. 75. Hätte er die Thatsachen vorausgestellt, so hätte er beides angenommen. Die Freiheit ist ein uns psychologisch evidentes Faktum, das Vorherwissen Gottes ist ein anderes Faktum, das uns ebenfalls klar wird aus der in der moralischen Weltordnung sich offenbarenden Vorsehung, und aus den von allen Völkern angenommenen Prophezien, wenn wir sie auch nur als geschichtliches Ereigniß betrachten.

selbst, und gleichen jenen Philosophen, welche die Einwirkung der Seele auf den Körper leugnen, weil sie das „Wie" nicht zu erklären wissen. Sonderbar! Wir sehen täglich, daß unser beschränkter Verstand tausenderlei Wirkungen auch in frei handelnden Ursachen ganz gewiß voraussieht, und wollen der unendlichen Weisheit dieß gewisse Vorhererkennen nur dann zugestehen, wenn sie mit gewaltsamer Hand die Freiheit zerstört.

55. Natur der Freiheit. Bezweifelt kann sie also nicht mehr werden, diese Freiheit des Menschen; aber was ist sie? Eine von den übrigen verschiedene Fähigkeit, wie Burlamacchi will? Etwas den übrigen Fähigkeiten Beigegebenes, wie Damiron? Oder allein Gabe des verständigen Willens, wie Cousin? Seine schöne Analyse des freien Aktes *) kann uns hierüber nicht im Zweifel lassen; ebenso läßt namentlich die Meinung des Burlamacchi keine weitere Besprechung zu, weil die Definition selbst zur Vernichtung derselben genügt. Was ist dem Psychologen Fähigkeit? Sie ist ein Vermögen, eine Richtung, einen von seinem Objekt bestimmten Akt zu setzen. (23.)

56. Sie ist keine besondere Fähigkeit. Was nun ist Freiheit oder freier Wille? Sie ist eine Unbestimmtheit der Natur, vermöge welcher wir von keinem äußerlichen, einzelnen Objekte zum Handeln bestimmt sein können (12. 48.). Fähigkeit also unterscheidet sich von Freiheit wie Bestimmtes vom Unbestimmten.

57. Analyse des Cousin. Ist aber die Freiheit keine besondere Fähigkeit, so wird sie gleichsam die Mitgift einer andern sein. Analysiren wir nun mit Cousin den freien Akt, und versuchen wir es, mit genauer Beobachtung der Thatsachen den Sitz der Freiheit zu entdecken. Jede unserer Handlungen, sagt er, der wir uns bewußt sind, kann zu einer von diesen drei Klassen gezählt werden: Empfinden, Denken, Handeln. Ich öffne ein Buch und lese. Man zerlege nun diese Handlung in ihre Elemente.

58. Erstes Element: das Empfinden. Ich sehe ein Buch von ferne, lese aber nicht, weil ich die Buchstaben nicht unterscheide: also ist das Sehen etwas anderes als Lesen. Welches sind nun die wesentlichen Eigenschaften dieser beiden Handlungen? Ist das Sehen ein von mir abhängender Akt? Nein; sobald die Augen

*) Histoire de la Philos. tom. II. Leçon 25.

geöffnet sind, und der Gegenstand ihnen vorliegt, so ist das *Sehen* nothwendig; hier ist keine Freiheit; das Gefühlsvermögen handelt nothwendig, sobald sein Objekt ihm gegenwärtig ist.

59. Zweites Element: *Erkennen.*

Nähere ich mich dem Buche, so unterscheide ich die Buchstaben, und lese. Beim Lesen verstehe ich, beim Verstehen urtheile ich: — „diese Proposition ist wahr, jene falsch" —. Bin ich in allen diesen Handlungen frei? Frei im Unterscheiden der Buchstaben, im Verstehen, im Uebereinstimmen oder Mißbilligen? Das Buch sagt mir: „zwei mal zwei ist vier", kann ich es leugnen? Nein. Also handelt der Verstand ohne Freiheit, wie das Gefühl. Wo ist also die Freiheit in diesem Akte des Lesens?

60. Drittes Element: *Handeln.*

Um zu lesen mußte ich das Buch *öffnen, hineinsehen, aufmerken*; drei Handlungen, welche weder Empfinden noch Erkennen sind. Die Empfindung begleitet sie, das Verstehen folgt daraus, aber es konnte auch nicht folgen, obwohl ich hineinschaute und aufmerksam war. Diese drei Handlungen sind mein Werk, Wirkungen meiner Thätigkeit; untersuchen wir ihre Natur.

61. Das Handeln kann ohne Bewußtsein und Freiheit sein,

Ist meine Thätigkeit immer in meiner Gewalt? Ein Sonambüler schläft und spricht, ein Wahnsinniger wacht und wüthet; Schlaf und Verrücktheit gehen vorüber, und sie erinnern sich nicht, geschlafen oder gewüthet zu haben. Waren sie Meister ihrer Thätigkeit? Sie wußten nicht, daß sie handelten, erinnern sich nicht, gehandelt zu haben, und schreiben sich weder die Handlungen noch ihre Wirkungen zu. Also gibt es eine Thätigkeit ohne Freiheit, und sogar ohne Wahrnehmen von Seite des Verstandes.

62. oder bewußt und frei.

Wenn ich hingegen das Buch öffne, so weiß ich, daß ich es öffne, und erinnere mich nachher, es geöffnet zu haben; ich schreibe mir sogar den Akt des Oeffnens zu, und erkenne, daß ich es nicht öffnen konnte; dasselbe gilt vom Hineinsehen und Aufmerken; ich konnte nicht hineinsehen und nicht aufmerken. Es gibt also gewisse Handlungen, von denen ich erkenne, daß ich sie nicht thun könnte, und diese sind es, welche wir freie und eigentlich „*unsere*" nennen.

63. Zum freien Akte gehören viele Verstandesakte.

Untersuchen wir diesen freien Akt noch besser. Wenn ich lesen würde, obgleich ich auch nicht lesen könnte, würde ich mich also zum Lesen bestimmen; würde das Lesen dem Nichtlesen vorziehen; hätte also Beweggründe, würde sie

erkennen, und darüber ein Urtheil fällen. Das Erkennen aber und Urtheilen sind Akte des Verstandes, also gehören zu dem freien Akte auch Verstandesakte. Noch mehr: Urtheilen, daß ein Beweggrund besser sei als der andere, ist das Resultat eines Vergleiches; also habe ich verglichen und vergleichend gezweifelt, was man in Bezug auf eine Handlung Ueberlegen nennt; vergleichen aber und zweifeln sind Akte des Verstandes; also auch hier ist der Verstand bei dem freien Akte nöthig.

64. Sie sind nicht frei.

Endlich habe ich beschlossen: Ich soll lesen. Welches ist die Fähigkeit, die sagt: Ich soll? Die Vernunft; denn das „Soll" deutet auf ein verhältnißmäßiges Ueberlegthaben. Die Vernunft aber ist der Nothwendigkeit in ihrem Handeln unterworfen, und indem sie sagt: „Ich soll," kann sie nicht das Entgegengesetzte sagen; also ist die Handlung bisher noch nicht frei.

65. Akt des Willens allein; er ist frei.

Hat die Vernunft geurtheilt, daß man lesen **soll**, so tritt eine gänzlich verschiedene Fähigkeit ein, und sagt, „lesen wir" oder vielmehr „ich will lesen," und sieh da, die Natur meines Handelns ist gänzlich geändert. Wahrhaftig, während sie sagte: „ich will lesen," konnte sie das Gegentheil sprechen? Ja, ganz gewiß; jeder Mensch ist davon überzeugt durch sein innerstes Gefühl und durch die Erfahrung, die er jeden Augenblick machen kann, indem er nach seinem Gutdünken das Lesen oder vielmehr den **Willen zu lesen** unterbricht und wieder aufnimmt.

66. Der äußere Akt ist für sich nicht frei.

Der **Wille**, sage ich, denn das **Lesen**, um mich genau auszudrücken, steht nicht immer bei mir; dazu gehören die Augen, ein Buch und hinreichendes Licht, und ist das alles im gehörigen Verhältniß zu mir, so kann ich nicht umhin zu lesen. Der äußere Akt also hängt nicht ganz von meiner Willkühr ab; die Muskeln, die Gegenstände, die Mittel zu handeln haben ihre eigenen, nicht von mir gegebenen Gesetze. Sag ich aber „ich will", so gebe ich das Gesetz, und gebe es, wohl überzeugt, daß ich es auch nicht geben könnte; also steht die Freiheit eigentlich in dem „ich will".

67. Seine weitere Analyse in Fähigkeit u. Ausübung (der Freiheit).

Unterwerfen wir dieß „ich will" einer weitern Untersuchung, so finden wir darin zwei Theile. Eine Fähigkeit zu wollen, welche immer dieselbe bleibt, und der veränderliche Akt des **gegenwärtigen Wollens**; die immer sich gleich bleibende Fähigkeit ist die **Ursache**, das Wollen der **Effekt**.

Dieser Effekt hängt absolut von der Willkühr der Ursache ab, unter der einzigen Bedingung, daß ein Gegenstand vorhanden ist, den man wollen oder nicht wollen kann.

68. Hieraus wird uns die Idee der Causalität.

Angenommen also, daß ein Gegenstand vorhanden sei, so finden wir hier die Freiheit in ihrer vollen Kraft; wir bekommen die klarste und umfassendste Idee von der reellen Causalität des Ich, worin die Freiheit besteht, und von dem gänzlichen Eigenthumsrechte über unsere freien Handlungen, welche unsre sind, weil wir davon die Ursache sind.

69. Anhang zu Cousin's Analyse.

Bis hieher die Analyse des Cousin, die man gewiß schön, scharfsinnig und für ihn genügend, aber zu unserm Zweck keineswegs vollkommen hinreichend nennen kann. Denn sie drückt nicht genau genug die Reihenfolge der verschiedenen auf die Freiheit sich beziehenden Vorgänge in unserm Willen aus, Vorgänge, welche so lange analysirt werden müssen, bis wir uns zu dem ersten Princip jedes menschlichen Aktes, zur Natur des Willens selbst hingeführt sehen. Versuchen wir uns hierin mit jener Genauigkeit, welche dieser subtile Gegenstand erfordert.

70. Wie kommt man zum Verlangen nach Wohl, dem Princip jedes Willensaktes.

Jeder moralische Akt beginnt vom Verlangen nach Glückseligkeit, als von seinem natürlichen Princip, wie jede bewiesene Evidenz von einem unbewiesenen Grundsatz; deßwegen handle ich in allen meinen überlegten Akten aus Verlangen nach Wohl. Indem ich also sagte „ich will lesen", mußte diesem Entschluß das natürliche Trachten des Willens vorausgehen: „Ich will mir Wohl". Welches ist nun die Reihenfolge der Akte, durch welche wir von dem allgemeinsten bis zu dem einzelnen, conkreten kommen? Man denke sich einen gutgesinnten Richter, der, bevor er zu Gericht sitzen will, die Dokumente zur Hand nimmt, nach welchen er das Urtheil fällen soll; wie bestimmte er sich zum Nehmen und zum Lesen derselben? Er mußte vor Allem das Wohl der Gerechtigkeit vor Augen haben, und dieser Idee folgte im Willen das Beifallgeben; aber Beifall geben ist nicht wollen; um etwas zu wollen, reicht es nicht hin, es zu kennen, man muß es auch als möglich erkennen; er mußte also zuvor nachdenken, ob es möglich sei; war die Möglichkeit gegeben, so bestimmte sich der Wille zuerst zu dem zu erreichenden Zwecke, was man Absicht nennt. „Ich will gerecht urtheilen", mußte dieser Richter zu sich selbst sagen; nach dieser Bestimmung geht der Verstand zur Erforschung der

Mittel über. Findet er sie, so ordnet der Wille ihre gegenseitige Erwägung und Vergleichung an; ist auch dieß geschehen, so erweist sich dem Verstande das Lesen der Dokumente als das passendste, und der fest nach der Gerechtigkeit strebende Wille bestimmt sich zum Lesen. In Folge dieser Bestimmung erkennt der Geist nothwendig, daß er zur Ausführung des Vorhabens die Hand ausstrecken, die Papiere öffnen müsse u. s. w., und der Wille gibt den Muskeln die Kraft dazu. Darauf gebraucht diese Kraft die mannigfaltig verschlungenen Muskeln der Füße, Hände, Augen u. s. w. zu diesem Akte, woraus endlich die Vollendung der Handlung des Lesens folgt, und aus diesem das Wohl der Gerechtigkeit wahrgenommen, und ein wohlthuendes Bewußtsein erzeugt wird, endlich einmal dazu gekommen zu sein. Was gab nun dieser Reihe von Handlungen den ersten Impuls? Die Wahrnehmung? Nein; genau zu reden, stellt die Wahrnehmung nur den Gegenstand „Gerechtigkeit" als schickliches Gut vor Augen, welches in der moralischen Ordnung sittlich heißt. Der Gegenstand „Gerechtigkeit" also ist das Bewegende im Willen, aber die Gerechtigkeit ist Ein Gut, nicht das Gut; Ein Gut kann aber nicht das Streben des Willens gänzlich befriedigen, wie eine Farbe nicht Totalobjekt des Auges ist: der Wille ist indifferent gegen jedes Objekt, wenn ihm nur der Name „gut" zukömmt, wie das Auge gegen jede Oberfläche, wenn sie nur gefärbt ist. Die Beziehung auf Wohl, oder das Gut im Allgemeinen war Motiv des Willens, um nach jenem Gut Gerechtigkeit zu trachten; indem er zuerst sich darin gefiel und dann es wollte. Der erste Beweggrund im Willen also (einen einzelnen Gegenstand vorausgesetzt, in dem eine Beziehung von „Wohl" aufgegriffen werden konnte) war das Gute im Allgemeinen: das dem Willen eigentlich entsprechende Objekt; dieß Gut nun in begränzter Form erscheinend ließ ihn noch vollkommen seiner mächtig, er war also frei in dem Trachten nach dem sittlichen Gut „Gerechtigkeit", frei konnte er seinen Geist zur Ueberlegung anhalten, frei das nützliche Gute, d. h. die Mittel, wählen, frei den Muskeln die Richtung und geregelte Thätigkeit zum Handeln geben. Der Wille war immer frei, ausgenommen im ersten Impuls zum Wohl im Allgemeinen.

71.
Synthese der verschiedenen, aufeinander folgenden Akte.

In zwei Principien löst sich also jeder freie Akt auf; in das natürliche Trachten nach dem Guten im Allgemeinen, und das Vorhalten des Guten im Ein-

zelnen. Wir wollen hier die Akte in ihrer natürlichen Ordnung darstellen, welche wechselweise in Verstand und Willen vorgehen, das Trachten nach dem Guten im Allgemeinen vorausgesetzt:

72.

Akte des ordnenden Verstandes	entsprechend den	Akten des bestimmenden Willens.
Absicht. 1. Vorgesetzte Handlung. Gerecht urtheilen ist gut.		Sehen wir, ob es thunlich, möglich ist?
2. Es ist thunlich, möglich.		Ich will, aber suchen wir die Mittel.
Mittel. 3. Der Mittel sind viele; z. B. Zeugen vernehmen, Sachkundige zu Rathe ziehen, die Akten lesen u. s. w.		Sehen wir, welches das passendste ist.
4. Man muß die Akten lesen.		Ich will sie lesen, sehen wir, welche Organe mich hierin unterstützen müssen.
Ausführung. 5. Die Hand, der Fuß, das Auge u. s. w.		Ich will Hand, Fuß und Auge bewegen.

6. Nach diesen Geistesakten beginnen die Muskelakte, durch welche der Wille seine Absicht zu lesen erreicht, und diesen Akt vollendet. In dieser Uebersicht des geistigen Processes der Vollendung jeder äußern, freien Handlung sieht man, daß den fünf Urtheilen, welche den Willen einladen, fünf Akte des Willens entsprechen, der den Geist zu neuen Forschungen auffordert; dem fünften Willensakte entspricht der Akt der ausführenden Kraft, und dieser die Befriedigung des Willens. Die zwei ersten Akte des Verstandes sowohl als des Willens beziehen sich auf den Zweck der Handlung, indem sie ihn zuerst im Allgemeinen und dann im Einzelnen betrachten; ist der Zweck bestimmt, so geht man in den beiden folgenden Akten zu den Mitteln über, betrachtet auch diese zuerst im Allgemeinen, und wählt dann von ihnen das Beste; nach der Wahl der Mittel geht es zur Ausführung, indem man zuerst das Organ bestimmt, und es dann zum Handeln gebraucht.

73. Die Freiheit gehört dem Willen allein an.

In allen diesen aufeinander folgenden Momenten ist Freiheit, so lang der Wille thätig ist; hört dann auf, wenn dieser nicht mehr handelt, wie jeder im

einzelnen Fall sehen kann. Die Freiheit ist also Eigenschaft des Willens allein, und zwar blos für limitirtes Gute; denn das Gute im Allgemeinen wollen wir nicht nur nothwendig, sondern es ist für uns auch erster Impuls zum Verlangen jedes andern Gegenstandes.

74.
Wie das Urtheil dem Verstande allein.

Hieraus ersieht man, daß die Freiheit im nämlichen Verhältniß zum Willen stehe, wie das Urtheil zum Verstande. Erklären wir uns näher: Wie der Verstand nothwendig die evidente Wahrheit ergreift, aber, wenn er sie nicht auf den ersten Blick erfaßt, mit jener Forschungskraft, Raisonnement, genannt, einen Strahl der intuitiv geschauten Primärwahrheiten über die abgeleiteten leuchten läßt; so erfaßt auch der Wille das ihm vorgehaltene höchste Gut nothwendig; von untergeordneten Gütern fühlt er sich nur insofern angezogen, als er ihnen mit seiner Freiheit das Prädikat „Gut" gibt, und sie als Mittel zur Erreichung des unendlichen Gutes wählt.

75.
Sie ist Quelle der Moralität in den Akten des Willens und der andern Potenzen.

Ich schließe hieraus, daß die Freiheit dem Willen allein angehöre; wie aber den Willensakten Akte des Verstandes und anderer vom Willen abhängender Fähigkeiten (71.) beigesellt sind, so erhalten diese von ihm ihren sittlichen Charakter, in wie fern sie von ihm den Absichten des Schöpfers gemäß geleitet sind. Und hieraus erklärt sich, wie man sich manchmal im Gewissen Vorwürfe machen kann, über gewisse zweideutige Urtheile und andere Verstandesakte, die doch für sich nicht frei sind: Sie konnten nämlich frei werden durch den Willen.

Diese Richtung, die der Wille seinen eigentlichen Akten und denen jeder andern Fähigkeit frei mittheilt, ist das, was wir Sittlichkeit der Handlungen zu nennen pflegen; sie ist entweder gut oder schlecht, je nachdem der Wille die Handlungen gut oder schlecht nach der Absicht des Schöpfers einrichtet. (16.) Zweck und Mittel erkennen, den ersten wollen, die zweiten erwählen, dieß sind die drei nothwendigen Principien, die Handlungen zu regeln, sie constituiren die Moralität im Handelnden, und sind Quelle des sittlich Guten und der Vervollkommnung im Menschen. Betrachten wir nun die Anwendung hievon, indem wir untersuchen, auf welche Weise der Mensch zuerst die nothwendige Kenntniß erlangt, um seine freien Handlungen zu regeln.

IV. Kapitel.

Vom Sittlichkeitsgefühl und seinen Principien.

76. Es gibt ein sittliches Urtheil.

Daß der Mensch früher erkennt als will, ist eine durch Erfahrung ebenso, wie philosophisch begründete Wahrheit. Manche haben in der Verkehrtheit ihres Geistes oder vielmehr ihres Herzens leugnen wollen, daß der Mensch bei dem Erkennen schon bei sich bestimmt, ein Akt sei sittlich gut oder böse; es ist dieß jedoch eine unleugbare, von den Wörterbüchern aller Sprachen bestättigte Wahrheit.*) Viele haben wohl gezweifelt darüber, wie dieses Urtheil entstünde, weil die Wahrheiten, welche Objekte des moralischen Urtheils sind, gewöhnlich aus den ersten Grundsätzen der Moral durch eine Reihe von Vernunftschlüssen abgeleitet werden müssen, und sich doch auch viele ganz ungebildete Personen finden, die ein schnelles und auffallend richtiges Urtheil hierin zu haben pflegen.

77. Gründe für die Annahme eines besondern Vermögens als Princip desselben.

Manchen schien daher dieses Urtheil nicht aus der gewöhnlichen schlußfolgernden Fähigkeit zu entspringen, sondern aus einer besondern, die sie moralische nannten. Dieser fügten noch einige materielle Philosophen ein besonders Organ, „Sittlichkeitsorgan", bei, und versetzten es dahin, wo es ihren anatomischen Begriffen vom sittlichen Menschen besser taugte.

78. Sittlichkeitsorgan der Sensisten.

Unnöthig wäre es, weitläufig das Widersprechende dieses Sittlichkeitsorgans darzuthun; dieß wird auf's Klarste in jeder dem Materialismus nicht huldigenden Metaphysik bewiesen. Schließen die moralischen Begriffe abstrakte Ideen in sich ein, bilden diese abstrakten Ideen den unumstößlichsten Beweis für die Spiritualität unserer Seele, besteht dieselbe in einem Handeln, welches nicht von der Materie bedingt ist, so ist der Ausdruck „Sittlichkeitsorgan" offenbar eben so unsinnig, als der Ausdruck „denkende Materie". Der einzige

---

*) Man suche ein Wörterbuch, dem die Worte Tugend, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Laster, Gottlosigkeit u. s. w. fehlen; dann könnten wir die allgemeine Uebereinstimmung aller Nationen bezweifeln. (*Cousin* tom. II. leç. 20.)

Grund, der dieser Hypothese eines Sittlichkeitsorgans irgend einen Anhalt geben konnte, ist das Zusammenhängen gewisser sittlicher Gefühle mit andern Bewegungen im Körper. Aber so wie diese Erscheinung nichts Anders ist, als eine einzelne Anwendung des allgemeinen Harmoniegesetzes zwischen dem physischen und sittlichen Menschen, so ist es nicht nothwendig hier die Lösung dieser Schwierigkeit des Materialismus, wie die Metaphysik sie gibt, anzuführen.

79. Sittlichkeitsgefühl im System der Eigenliebe od. des Egoismus.

Ist gleich im System des Egoismus der Begriff des Sittlichkeitsvermögens weniger absurd, so hält es dennoch bei näherer Betrachtung nicht Stich. Stewart setzt diesen Moralisten folgendes entgegen: 1. Die Verschiedenheit der beiden Begriffe: Pflicht = rein sittlich und Vortheil = nützlich, von denen Cousin so trefflich spricht. 2. Die lebhafte Theilnahme, in uns hervorgebracht von den Heroen der Geschichte, obgleich wir hieraus nicht den geringsten Nutzen ziehen, ja selbst von einem Romanen- oder Bühnenhelden, der nie existirt, und dem Zuschauer nur ein fingirtes Wesen ist; die Bewunderung, der Enthusiasmus ist also ein der Auszeichnung freiwillig gezollter Tribut. 3. Daß die Tugend dem zeitlichen Wohl der Gesellschaft nütze, ist sehr wahrscheinlich; daß sie aber auch dem einzelnen Individuum zeitliches Glück bringe, ist falsch, und wäre es auch so, so würden doch nur wenige so scharfsinnig sein, ihren Vortheil zu erkennen, und daraus hinreichenden Impuls zur Moralität entnehmen. 4. Das Kind hat Sittlichkeitsmaxime in einem für Vernunftschlüsse unfähigen Alter. 5. Durch das Princip des eigenen Vortheils erscheint sich der Mensch gemein, erniedrigt, entwürdigt. Eben diese Misanthropie (welche einige Auktoren so gerne hervorrufen) zeigt hinreichend, daß es im Menschen einen geheimen Trieb zur Tugend gibt, dem er ohne innere Unruhe nicht widerstehen kann. 6. Die Laster des Menschen, auf welche die Beweise jener Moralisten sich stützen, sind nicht seine Natur, sondern seine Verderbtheit, die Heuchelei selbst, mit welcher man die Tugend nachäfft, ist ein von dem Laster ihr gezolltes Lob.*) Diese Thatsachen zeigen hinreichend, daß das Sittlichkeitsgefühl kein Kaufmannskalkul ist.

---

*) *Stewart* Esquisses part. 2. C. 1. Sect. 6.

80.

Das Sittlichkeitsgefühl ist kein vom Verstande gesondertes Vermögen.

Größere Aufmerksamkeit verdient gewiß jene Theorie, welche in dem geistigen Menschen ein besonderes Vermögen für das Sittlichkeitsgefühl sucht. Aber um es aufrichtig zu gestehen, sehe ich nicht ein, zu was ein besonderes Vermögen annehmen, wo doch das Objekt des Sittlichkeitsgefühls nichts anders ist, als ein Theil jenes illimitirten Wahren, nach welchem unser Geist trachtet. Wer hierüber klar werden will, kann eine weitläufige und strenge Beweisführung bei Gerdil (Dissertation sur l'origine du sens morale) finden; uns genüge, dieselbe anzudeuten. Die Sittlichkeit einer Handlung besteht in ihrer Beziehung zum Endzwecke. Diese Beziehung ist ein Verhältniß, jedes Verhältniß eine Wahrheit, also die Sittlichkeit der Handlungen erkennen, ist so viel als eine Wahrheit erkennen. Der Verstand muß mithin, als das für die Wahrheit im Allgemeinen bestimmte Vermögen, auch das sittlich Wahre zum Objekte habe.

81.

Die Schnelligkeit der moralischen Urtheile erklärt sich aus der Nothwendigkeit.

Wäre die Leichtigkeit, mit welcher auch Idioten moralische Urtheile fällen, in der That so groß, wie Einige glauben, so bewiese dieß nicht eine Verschiedenheit der Fähigkeit, sondern nur eine größere Neigung zu diesen als zu den übrigen Urtheilen. Und so ist es in gewisser Hinsicht wirklich: Die Moral ist dem Menschen nothwendiger als die Nahrung, und deßwegen erhielt er von der Vorsehung einen unwillkührlich ihn treibenden Impuls zum richtigen Urtheil über Sittlichkeit; wir sehen täglich Personen ganz untauglich für metaphysische Spekulationen dennoch ausgezeichnet im Handeln und praktischen Denken.

82.

Andere Ursachen: 1. Man bemerkt diese Schnelligkeit blos bei den evidenteren Urtheilen.

Aber es gibt noch viele andere Gründe, die uns diese Schnelligkeit in den moralischen Urtheilen erklären, und zwar vorerst muß man die ersten Principien von den Consequenzen unterscheiden, und bei diesen wieder die zunächst liegenden von den entfernteren. Man wird sich überzeugen, daß in der Moral, wie in der Metaphysik die ersten Principien für Alle leicht sind; schwer hingegen die aus ihnen gezogenen Schlüsse: und wahrhaftig, wie viele verschiedene Ansichten gibt es bei den Moralisten in gewissen Materien!

83.

2. Sie entsteht mittels selbst gefaßter Entscheidung.

Trotz dem weiß auch der Idiot bald, was er annehmen soll. Er weiß es, aber warum? Vielleicht durch Entscheidung der verwickelten Frage? Nein. Vermittelst eines generellen Princips, einer bei sich gefaßten Entscheidung, und

eines heroischen Entschlusses durchhaut er den gordischen Knoten, und dieß ist der zweite Grund für die Schnelligkeit in sittlichen Urtheilen.

84.
3. Praxis und 4. Wichtigkeit dieser Urtheile.

Die Praxis in dieser Materie ist unaufhörlich, und welche Schnelligkeit erreicht man nicht durch die Gewohnheit, auch bei der abstraktesten Geistesthätigkeit! Die Schnelligkeit im Handeln nimmt zu bei der Wichtigkeit des Geschäftes, also wird ein gut gebildetes Herz, das auf die Sittlichkeit großen Werth legt, die größte Schnelligkeit erlangen.

85.
5. Auktorität erleichtert sie.

Die Auktorität ebnet in jeder Wissenschaft die Bahn: wie oft stützen sich moralische Urtheile größtentheils auf Auktorität, deren Erprobtheit nicht genau, sondern oft nur im Allgemeinen anerkannt wird!

86.
6. Mangel an Bildung ist nicht immer ein Hinderniß.

Mangel an Unterricht und Spekulation, welche theilweise die Fähigkeit, die Verhältnisse zu erkennen, schwächt, vermindert doch zugleich gewisse Schwierigkeiten, die aus zu subtiler Spekulation, aus Eitelkeit, und andern großen Geistern gewöhnlichen Fehlern entstehen.

87.
7. Zusammentreffen der Phantasie mit den Leidenschaften.

Endlich kann man auch nicht leugnen, daß bei den moralischen Urtheilen nicht selten die Einbildungskraft und die durch lange Uebung gut gemeisterten Leidenschaften eine große Rolle spielen. Obwohl sie dem Urtheile der Vernunft vorangehen, so unterstützen sie doch im angewohnten Zustand des Abhängigseins die Beweggründe derselben. Die Fähigkeiten, so schnell in ihrem Wirken, weil beschränkt im Kreise ihrer Objekte und zum Handeln getrieben, erleichtern der Vernunft die Urtheile, dem Willen die Entschlüsse; und wie oft wird auf ihren Antrieb hin eine heroische Handlung unternommen, vor welcher bei kaltem Blute Vernunft und Wille zurückgebebt wären! Daraus schließe ich, daß die Schnelligkeit in moralischen Urtheilen uns nicht zwingt, ein von der allgemeinen Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, verschiedenes Vermögen annehmen zu müssen.

88.
Die Akte des Willens, die sanfteren Regungen und Empfindungen des Herzens.

Es gibt aber noch ein anderes Element in der moralischen Welt, das die Philosophen zur Annahme einer verschiedenen Geistesfähigkeit bewegen konnte. Der Begriff Moral schließt nicht nur ein Wahres, das erkannt, sondern auch ein Gutes, das geliebt werden soll, in sich ein. Und so wie ein richtiges Urtheil den Geist in der evidenten Wahrheit

ruhen läßt, so bringt jede richtige Wahl des Willens eine angenehme Befriedigung mit sich. Eine solche Befriedigung beschränkt sich nicht nur auf die Beruhigung des Willens, sondern pflanzt sich im sinnlichen Menschen weiter fort, und bringt Leidenschaften und Affekte hervor, die ihn auf's Angenehmste unterhalten. Die Philosophen nun, welche im sittlichen Akte nicht genau die Elemente zu unterscheiden wußten, glaubten in einem derselben keinen reinen Vernunftakt finden zu können.

89\. Sie kommen von Einwirkungen des Sittlichkeitsgefühls auf andere Fähigkeiten.

Genau betrachtet, ist das Universalobjekt des Willens für das Sittlichkeitsgefühl ein Gegenstand des Erkennens, nicht des Verlangens: dieß Gefühl liebt nicht das Gute, sondern urtheilt, daß es geliebt werden soll; der folgsame Wille bestimmt sich zur Liebe, zum Wollen, zur Ausführung. Die Ruhe des Geistes und des Willens, die angenehmen Regungen sind eine natürliche Folge davon, daß eine jede Fähigkeit ihr passendes Objekt gefunden. Also findet man im ganzen moralischen Urtheil kein Element, wozu eine besondere Fähigkeit nothwendig ist; das Urtheilen des Verstandes, das Hinneigen des Willens, die Regungen der Gefühle entsprechen vollkommen der Analyse; und die dabei oft vorkommende Schnelligkeit ist kein hinreichender Beweggrund, eine neue Fakultät zu schaffen.

90\. Analyse eines vom Sittlichkeitsgefühl geschehenen Ausspruches.

Wie gelangt nun das Sittlichkeitsgefühl zur letzten praktischen Bestimmung im Handeln? Jede praktische Bestimmung kann in drei Urtheile aufgelöst werden, von denen das erste ganz allgemein, das zweite weniger allgemein, das dritte ein Singulärurtheil ist. So könnte z. B. der Kämpfer für's Vaterland nicht sagen: Ich muß jetzt kämpfen, außer er bilde sich folgende Urtheile: 1. Man kämpft für's Vaterland. 2. Für's Vaterland zu kämpfen ist gut. 3. Das Gute muß man thun. Nimmt man dieß letzte Universalurtheil hinweg, so fallen alle andern für die Praxis; sie bleiben vielleicht für die Spekulation: man wird immerhin urtheilen, daß der Krieg für das Vaterland ist, und daß er auch gut ist, man wird aber nie sagen „ich muß", wenn nicht jenes Universalurtheil vorangegangen ist.

91\. 1. Abstraktes Urtheil, wovon die logischen Elemente gesucht werden.

Aus welchen Elementen besteht dieses Urtheil, und wie wird es in der Praxis angewandt? — Ein Problem ganz verschieden vom vorhergehenden. — Vorher suchten wir das causirende Princip der Erkenntniß, d. h. das

Vermögen, welches urtheilt, jetzt aber das logische Element, aus dem man folgert, d. h. die Vordersätze des Vernunftschlusses, durch welche eben dieses Vermögen das Urtheil bildet. Wir müssen also das Urtheil analysiren, um die Elemente desto besser wahrzunehmen. — Das Gute muß man thun — dieß Urtheil begreift in sich wesentlich zwei Ideen, gut und müssen, abgesehen vom Worte: thun, welches, gleich dem „ist" in jedem spekulativen Urtheile, im praktischen die Copula bildet. Betrachten wir die erste Idee.

92. Das Gute. Gut ist eine allgemeine, auf jedes einzelne Gut anwendbare Idee; das dem Menschen vorzugsweise zukommende Gut, ist das sittlich gute. (20.) Sagt also der Verstand — „man soll das Gute thun", — so spricht er von dem sittlich Guten. Das sittlich oder schicklich Gute kann dem Menschen entweder als nothwendiges oder als nur passendes gesetzt werden. An welches von beiden knüpft sich die Idee des Sollens? Um darauf zu kommen, analysiren wir die Idee des Sollens.

93. 2. Das Sollen: Allgemeinste Bedeutung. Das Wort Sollen drückt die nothwendige Verbindung zwischen Wirkung und einer Ursache aus. Diese Nothwendigkeit kann verschieden sein nach der Verschiedenheit der Ursachen. Die Summe der drei Winkel im Dreieck muß gleich sein zwei rechten; ein Stein ohne Stütze muß fallen; ein Richter muß gerecht urtheilen: drei ganz verschiedene „Muß", das erste abgeleitet aus einer metaphysischen, das zweite aus einer physischen, das dritte aus einer moralischen Ursache. Wir handeln von moralischen Wirkungen, also auch von moralischen Ursachen, von moralischem Sollen; diese Nothwendigkeit muß vereinbar sein mit dem freien Willen, von dem die moralische Handlung ausgeht. Wie kann aber bei einer freiwirkenden Ursache Nothwendigkeit Statt finden, ohne daß die Freiheit dabei leide?

94. Das moralische Sollen entsteht aus einer vom Endzweck bedingten Nothwendigkeit. Der Ausdruck „freie Ursache" galt blos von der subjektiven Freiheit; diese Ursache aber bewegt sich blos im Hinblick auf einen Zweck außer ihr. Um ihn zu erreichen, muß sie nothwendig nach ihm trachten, oder ihn an sich ziehen. Kann sie nun auf jede beliebige Weise nach ihm trachten, ihn an sich ziehen? Gewiß nicht: Durch zwei gegebene Punkte ist eine gerade Linie bestimmt; ist die Ursache auch frei in der Wahl des Zweckes, so ist sie doch nach der Wahl an das Mittel gebunden. Also löst sich das moralische Sollen in eine durch den

Endzweck bedingte Nothwendigkeit auf, die doch mit der subjektiven Freiheit der Ursache bestehen kann.*)

Also muß der Geist bei Bildung des Urtheils — man muß das Gute thun — eine durch den Endzweck bedingte Nothwendigkeit im Auge haben; d. h. eine nothwendige Verbindung zwischen Mittel und Zweck.

95. Im Hinblick auf ein nothwendiges Ziel.

Reicht nun diese Verbindung hin? Würde der Geist wohl je das „Sollen" aussprechen, wenn der Zweck nicht nothwendig ist? Zur Aneignung von Wissenschaften ist Studium nothwendig; allerdings, ist aber die Wissenschaft selbst nothwendig? und ist die Wissenschaft nicht nothwendig, welche Verpflichtung zu studieren entsteht hieraus? Nur eine bedingte. Die moralische Pflicht also muß aus einem nothwendigen Endzweck entspringen, wenn sie eine absolute und nicht blos bedingte sein soll; sie muß durch einen allgemein nothwendigen Endzweck begründet sein. Dieser aber fällt mit der wahren, ewigen, dem vernünftigen Menschen eigenen Glückseligkeit zusammen. —

96. Metaphysische, physische u. moralische Nothwendigkeit des einen Zweckes.

Dieß ist nun das nothwendige Ziel des Menschen sowohl metaphysisch, als physisch und moralisch. Metaphysisch, weil der Wille (das Trachten nach Wohl), welcher nicht nach Seligkeit trachtet, nur Widerspruch ist; physisch, weil die Erfahrung zeigt, daß er den ersten Beweggrund zum Handeln bildet, moralisch, weil dieser Endzweck Basis aller moralischen Ordnung ist. Der Mensch kann also demselben nicht entsagen, und daher auch nicht die Mittel zur Erreichung desselben außer Acht lassen. Diese Unmöglichkeit entsteht aus der Nothwendigkeit des Endzweckes, und aus der nothwendigen Verbindung zwischen Mittel u. Zweck.

97. Das moralische „Sollen" besteht mit der Freiheit.

Diese durch den Endzweck begründete Nothwendigkeit fesselt die Freiheit vermittelst der Vernunft, ohne ihr jedoch die natürliche Kraft zu nehmen; der Mensch bleibt im konkreten Falle (physisch würden die Scholastiker sagen) frei abzuweichen, aber er muß den eigenen Fehltritt mißbilligen, weil ihn die Vernunft als Hinderniß zur Glückseligkeit klar darstellt, und im Gegensatz zum wahren Wohl, zur wahren Ordnung. (19.)

98. Definition.

Moralisches Sollen oder Pflicht kann also so definirt werden: Ein vernunftgemäßes Sollen als Resultat

*) *Romagnosi* Dritt. Publ. §. 116 seqq. *Gerdil:* l'homme sous l'empire de la loi. C. 1. n. 13.

einer durch den Endzweck bedingten Nothwendigkeit, d. h. einer nothwendigen Verbindung der Mittel mit einem nothwendigen Zweck.

99. Synthese der analysirten Proposition. Nach der Analyse gehen wir über zur Synthese der vorliegenden Proposition. Von welchem Gut wird der Verstand urtheilen können — man soll das Gute thun —? Die Antwort ist klar: Jenes Gute soll man thun, was nicht nur sittlich, sondern auch nothwendiges Mittel zur Erreichung des nothwendigen Zweckes ist. Dieses Gute muß man thun — dieß ist moralisch nothwendig, die Vernunft verbietet uns eine Weigerung bei Verlust der Seligkeit, und unter der Strafe beständiger Gewissensfolter.

100. Epilog. Wiederholen wir kurz das Gesagte: Woraus entspringt im Sittlichkeitsgefühl das Urtheil — Man muß thun —, woraus die Idee des moralischen Sollens oder der Pflicht?

1. Aus dem Erkennen, daß der Wille nothwendig nach Seligkeit trachtet, daß diese Seligkeit im Guten besteht, und daß das Gute nichts anders ist als die von der Vernunft gebilligte Ordnung.

2. Aus dem Erkennen, daß gewisse Mittel nothwendig sind zur Erreichung der Ordnung.

3. Daß der Wille im einzelnen praktischen Falle frei in ihrer Anwendung ist, daß aber auch ihre Nichtanwendung den Verlust des ihm nothwendigen, natürlichen Zieles seines Trachtens bedingt, weil es nicht in seiner Gewalt steht, die natürliche Wirksamkeit der Mittel zu ändern.

101. Folgerungen. Die Pflicht ist also 1. eigenthümlich vernünftigen Wesen, welche Zweck, Gutes, Ordnung, oder die Verbindung der Mittel mit diesem Zwecke verstehen, sie ist deßwegen etwas ganz anders, als jene frühern Systeme sagen.

2. Sie ist dem Willen eigenthümlich, der frei ist in der Wahl der Mittel, abhängig vom letzten Endzweck.

3. Sie kann nur von jenem ausgehen, der die Mittel mit dem Zwecke verbinden, und so ihre Anwendung nothwendig machen kann.

4. Ein beschränktes Gut kann an und für sich keine wahre Verpflichtung erzeugen; deßwegen kann Romagnosi, der, wie so viele andere meistens protestantische Publicisten, diese auf ein zeitliches Gut gründen wollte, ihr keine feste Basis geben. Auch genügt nicht die Vernunft, oder die Idee von Macht, Weisheit

und Güte für sich allein, aus welchen Burlamacchi sie entspringen ließ.

102. Oberstes Moralprincip: sein Beweis.

Jedes moralische Urtheil schließt nothwendig dieses Universalprincip — Man soll das Gute thun — in sich. Man kann für dieses Urtheil keine andere Quelle angeben, als die Natur des Willens selbst. Es scheint mir daher klar, daß dieses das erste und oberste Princip der Moral selbst sei. Es ist mir unbegreiflich, wie so viele große Gelehrte über das oberste Moralprincip herumhadern konnten. Die einen sagten, es gebe gar keines, die andern, man finde es nicht, die dritten, es sei unnütz, wieder andere gaben verschiedene an, ohne die wissenschaftliche Einheit zu berücksichtigen. Und dennoch ist die Lösung so leicht; was ist nämlich Wissenschaft? Es ist die Fähigkeit einen Gegenstand systematisch zu behandeln: cognitio per causas. Nun ist aber die Fähigkeit, über den Gegenstand A zu sprechen, gewiß nicht dieselbe, mit der wir einen Gegenstand B behandeln. Jede Wissenschaft also muß ihr eigenes Objekt haben, um welches sich ihre ganze Beweisführung drehen muß. Jeder ihrer Beweise muß also von der ausdrücklich gesetzten oder allgemein angenommenen Definition des Objekts ausgehen. Die Definition jedes wissenschaftlichen Gegenstandes schließt also nothwendig den ersten Keim, das erste Princip jeder Wissenschaft in sich. Die Moral ist die Wissenschaft des menschlichen Handelns, d. h. des freien Willensaktes; der Wille ist das Trachten nach dem Guten; also ist das erste Moralprincip folgendes: — Man muß nach dem Guten trachten, oder, man muß das Gute thun —, denn jene Handlungen, mit welchen der Mensch nach seinem Endzwecke trachtet, bilden sein Wohl im gegenwärtigen Zustand. (41. u. ff.)

Man kann das Princip mit andern Worten ausdrücken, die Sache wird doch immer dieselbe sein; man kann den Indikativ in den Imperativ verwandeln, und sagen — „Thue das Gute" — man kann statt Gut die Worte Vollkommenheit, Glückseligkeit, Ordnung, Endzweck, Absicht des Schöpfers u. s. w. gebrauchen, die Sache verändert sich dadurch nicht.

V. Kapitel.

Praktische Anwendung des Sittlichkeitsgefühls. Gewissen.

103. Bild der moralischen Pflicht. Bisher forschten wir nach, wie in uns die erste Idee von Sittlichkeit, die Idee von Pflicht, entsteht. Wir sahen sie sich entwickeln aus der nothwendigen Richtung zum Endzwecke, aus der nothwendigen Unterordnung der Mittel zum Zwecke, aus der Erkenntniß dieser Ordnung, welche eben so nothwendig, als der Verstand in seinem Wirken nicht frei ist. (59.) Diese dreifache Nothwendigkeit bringt in Beziehung zum freien Willen die moralische Nothwendigkeit hervor, die ihn bindet ohne ihn zu zwingen: die erste ist Ursache der Bewegung im Willen, die zweite bestimmt theoretisch ihre Richtung, die dritte zeigt sie praktisch dem einzelnen Individuum an, überläßt es jedoch der Freiheit, den letzten Impuls nach Willkühr zu geben; gerade so vielleicht, wie der Wind ein Schiff in Bewegung setzt, die Lage des Landungsplatzes den Weg bestimmt, die Karte und der Compaß die Richtung anzeigen; man aber doch endlich vom Schiffer erwartet, die Segel auszuspannen, und das Steuer nach seiner Willkühr zu richten. Frei ist er gewiß hinzusegeln, wo es ihm beliebt, aber nicht frei in den bestimmten Hafen einzulaufen, benützt er nicht den rechten Wind, folgt er nicht der von der Ortslage erforderten, und von Karte und Compaß angegebenen Richtung. Diese durch einen nothwendigen Endzweck bedingte Nothwendigkeit bringt im Menschen das erste praktische Urtheil hervor: — Man soll —. Aber was? Man soll das thun, was nothwendig ist zur Erreichung der Glückseligkeit, des Guten, der Ordnung.

104. Weniger allgemeine Prämisse in jedem praktischen Urtheil. Was wird nun erfordert, um dieß zu erreichen? Was ist zu thun? Dieß ist ein allgemeines Problem, als praktische Anwendung jenes kurz vorher aufgestellten Universaltheorems. Ein Problem, das nothwendig gelöst werden muß, um zum sittlichen Akte zu kommen. Diese Lösung hängt aber, wie schon oben gesagt worden, von zwei Prämissen ab, von welchen die eine allgemein, die andere speciell ist: Es ist die Pflicht des Soldaten für's Vaterland zu kämpfen; dieß wäre die allgemeine Prämisse; dieß ist ein Krieg für's Vaterland und

ich bin Soldat, ist die specielle. Wie bildet der Verstand diese beiden Urtheile?

105.
Hier wird ein Bekanntsein mit der Absicht des Schöpfers in seiner Creatur vorausgesetzt.

Die Proposition — es ist Pflicht des Soldaten — ist gleich dieser — der Soldat kann nicht seinen vom Schöpfer bestimmten Zweck erreichen, außer … — Sie setzt also ein Bekanntsein mit der Absicht des Schöpfers voraus, welches nach der größern oder geringern moralischen Ausbildung des Verstandes mehr oder weniger entwickelt ist. Die Absicht des Schöpfers kann man, wie jede andere eines vernünftigen Wesens, auf zweierlei Weise erfahren: durch direkte Mittheilung oder durch die Beobachtung seiner Handlungsweise. Eine ausdrückliche Mittheilung von Seiten Gottes gehört nicht zur natürlichen

106.
Er ist zur Offenbarung derselben nicht verpflichtet gewesen.

Ordnung, ist ein Werk des Gnadenspenders nicht des Schöpfers; der Mensch muß sie dankbar annehmen, verlangen kann er sie nicht. Den faktischen Beweis dafür überlassen wir der Theologie, und beschränken uns auf das rein Natürliche.

107.
Man kann sie aus den Geschöpfen erkennen.

Es bleibt also nichts anders übrig, als daß der Mensch aus der Betrachtung der Werke des Schöpfers seine Absicht erschaue, und hieraus seine Pflichten ableite. Hat aber der Schöpfer wirklich eine Absicht gehabt? Kann sie ohne ausdrückliche Offenbarung erkannt werden? Verbindet sie dann? Verbindet sie allgemein, unwiderruflich? Diese verschiedenen Fragen müssen gelöst werden, um im einzelnen Falle das Urtheil des Sittlichkeitsgefühls zu bestimmen.

108.
Die Geschöpfe deuten auf eine Absicht des Schöpfers hin.

Die erste dieser Fragen braucht nur für jene gelöst zu werden, die ihres verblendeten Geistes oder verdorbenen Herzens wegen eine schaffende und waltende Intelligenz in der Welt leugnen; wer diese annimmt, muß auch nothwendig einen Endzweck annehmen, weßwegen sie handelt, der um so vollkommner, je vollkommner die Intelligenz selbst ist.*) Also ist der Zweck unendlich vollkommen, wenn die Intelligenz unendlich ist. Hieraus sieht man, daß in der letzten Analyse Gott nicht anders handeln kann, als seiner selbst wegen; denn er ist ja allein unendlich vollkommen. Wer entdeckt übrigens nicht, wenigstens in den ein-

---

*) Der Maler will das von ihm gedachte Schöne darstellen; um so schöner wird die Idee sein, je größer sein Künstlertalent ist.

zelnen Fällen, eine Proportion zwischen Mittel und Endzweck, die von dem höchsten Werkmeister bestimmt ist, und auf's klarste seine Absicht uns kund thut? Das Auge sieht, das Ohr hört, und das ganze bewunderungswürdige Meisterstück des doppelten Organs beweist eine Absicht; also erkenne ich, daß mein Schöpfer mir Augen gab zum Sehen, und Ohren zum Hören. „Tout a sa correspon„dance dans les créatures, l'aile avec l'air, la nageoire avec „l'eau, le pied avec la terre. On ne peut considérer un être „à part."*)

109. Was auch immer die Materialisten darüber fabeln.

Ich weiß wohl, daß mancher Afterphilosoph die stupide Unverschämtheit hatte, zu behaupten, daß der Mensch sich zum Hören eines Knorpels bediente, der ihm zufällig an beiden Seiten des Gesichtes herausgewachsen war, und zum Sehen eines zufällig in der Stirnhöhle entstandenen Zwiebelgewächses (Augapfels), aber die Raçe dieser Zweifüßler**) ist, Gott sei Dank, wenn nicht ausgestorben, doch wenigstens maulwurfsähnlich in ihren Schlupfwinkeln versteckt, und es gibt heut zu Tage keinen Philosophen, der nicht über so gottlose Albernheiten erröthen würde. Wer sie aufgezählt finden will, lese Barruel in seinen Helviennes oder nouvelles provinciales.

110. Also können wir wenigstens theilweise die Absicht des Schöpfers erkennen.

Es hatte also der Schöpfer eine Absicht bei dem wunderbaren Schöpfungswerke; und wenn ich dieß behaupten kann, so muß ich sie auch wenigstens theilweise erkennen können. Vollkommen werde ich sie gewiß nie mit meinem beschränkten Geiste durchschauen; eben so wenig aber kann ich sie auch gänzlich übersehen, denn auch mir wohnt ein Funke jener göttlichen Weisheit inne: die Wirkung deutet auf die Ursache hin, und je größer die Anzahl der Wirkungen, um so zahlreicher sind die Daten zur Lösung des Problems und zur Auffindung der unbekannten Ursache; die Unzahl der Creaturen multiplizirt mit der Zahl ihrer wechselseitigen Beziehungen gibt mir unzählige Daten zur Erkennung der Absichten des Schöpfers. Das Mittel also, durch welches ich auf natürlichem Wege bestimmen, was gut, was Pflicht sei, und mir richtige, sitt-

111. Sie kann auf vielfache Weise gefunden werden.

---

*) *Virey* Hist. nat. du genre hum. tom. III. p. 50.

**) Ce joli bipède, sagt *Maistre* in seinen Soirées de S. P.

liche Urtheile bilden kann, ist, den Schöpfer in seinen Werken zu studieren und zu bestimmen, in welcher Absicht er sie mir bereitete.

112. Uebereinstimmung der göttlichen Vernunft mit der unsrigen.

Wer steht mir aber dafür, daß meine Urtheile übereinstimmen mit den Urtheilen des höchsten Meisters? Dieß versichert mir die Natur meines Verstandes selbst. Denn was ist Verstand? Er ist das natürliche Trachten nach Wahrheit: jeder Verstand trachtet also wesentlich nach Wahrheit; jeder Verstand hat also eine und die nämliche Richtung, denn die Wahrheit ist nur Eine. Also ist die Richtung meines Verstandes übereinstimmend mit jener des göttlichen, sonst würde mein Verstand (Trachten nach Wahrheit) nach Unwahrheiten trachten, was Widerspruch ist. Es kann mein Verstand irren, weil er endlich ist, aber in seiner Natur ist er übereinklingend in dem göttlichen, und muß es sein, um sich seiner Wesenheit nicht zu entkleiden.

Hieraus folgende Pflicht.

Ganz richtig schließe ich also aus meinen Vernunftbegriffen auf den göttlichen Willen; und es ist absurd, daß der Urheber des Universums etwas gewollt habe, worin ich Unordnung entdecke. Ich entnehme hieraus, daß der Schöpfer beim Schaffen eine Absicht hatte, und daß die von mir wahrgenommenen Ordnungsverhältnisse meiner Vernunft diese Absicht offenbaren. Legt mir nun diese geoffenbarte Absicht irgend eine Verpflichtung auf? Die Pflicht ist ein Sollen, das aus der nothwendigen Verbindung zwischen einem Mittel und dem letzten Endzwecke, dem höchsten Gute, entspringt (98.); mein letzter Endzweck ist die Absicht des Schöpfers (13.); es gibt also für mich keine größere Pflicht, als mich diesen seinen Absichten zu conformiren; ja eben diese göttlichen Absichten, welche meine Vervollkommnung bezwecken, sind das Grundprincip jeder andern Pflicht. Man bemerke jedoch, daß diese Conformirung mit dem Zwecke des Schöpfers auf zweierlei Weise geschehen kann, indem ich entweder demselben positiv folge, oder mich blos ihm nicht entgegensetze; die Verpflichtung unter dieser zweiten Beziehung ist absolut, weil ein Entgegenstellen mir nie erlaubt ist; die der ersten Art ist bedingt, weil sie voraussetzt, daß die Umstände mir eine Ausübung des Gesetzes erlauben.

113. Vereinigung der Moralisten bezüglich der Sanktion.

Betrachtet Jemand ernstlich den Geistesproceß bei der Bildung der Idee „Pflicht“, so kann er wohl sich erklären, warum zwischen den Moralisten so heftig dafür und dawider gestritten wurde, ob die Sanktion nothwendig zur

Wesenheit des Gesetzes gehöre. Es ist ein Widerspruch, daß der menschliche Wille aktiv werde, ohne ein Gut zum Gegenstande zu haben; also hat jedes Gesetz zu seinem Endzwecke ein Gut dessen Verlust seine Uebertreter bestraft. Ein gleicher Widerspruch ist es aber, daß ein beschränktes Gut den Willen vernünftigerweise zwinge, wenn dessen wesentliches Objekt unendlich (31., 51.) ist; mithin entspringt die Verpflichtung des Gesetzes nicht aus dem beschränkten Gut oder Uebel, das der menschliche Gesetzgeber als Sanktion beifügt. Die wahre, verpflichtende Sanktion ist also der Gewinn oder Verlust des unendlichen Gutes; wenn man das anders Sanktion nennen kann, was die Wesenheit der Pflicht und des Gesetzes bildet. Beide Partheien also haben in einer Hinsicht unrecht, die einen, weil sie die Verpflichtung blos aus dem Schönen der Tugend entnehmen, wo also jeder Tugendakt Pflicht wäre; die andern, weil sie dieselbe aus der zeitlichen Sanktion entnehmen, wo es dann keine Verpflichtung gäbe gegen einen ohnmächtigen Vorgesetzten.

114.
Ewiges-, Naturgesetz, Quelle eines jeden Gesetzes.

Die Absichten eines Obern, den Untergebenen kund gethan, um sie zu verpflichten (vernunftgemäß zu nöthigen), daß sie recht handeln, oder nach dem Universalendzweck trachten, nennt man Gesetze. Ich erkenne also in der Betrachtung der Natur ein mir vermittelst meiner Vernunft geoffenbartes, ewiges Gesetz des Schöpfers; dieses Gesetz, in so fern es sich im Menschengeiste offenbaret, nennen wir Naturgesetz. Es ist die Quelle jeder andern Verpflichtung, weil Pflicht nichts anders ist als ein vernunftgemäßes Sollen. (98.) Die Vernunft verpflichtet mich nur zu dem, was mit meinem Endzwecke in Verbindung steht; nach meinem Endzwecke zu trachten, ist eine natürliche Pflicht; also verbindet mich jedes Gesetz kraft des Naturgesetzes, und von ihm muß jede andere Auktorität ihre Gewalt hernehmen (101. 3°.), um mir eine positive, d. h. nicht im Naturgesetz enthaltene Verpflichtung aufzulegen. Wollte sie mich von meinem letzten Endzwecke entfernen, so könnte sie mich gewaltsam dahinbringen, niemals aber verpflichten.

115.
Definition des Gesetzes.

Aus dem Gesagten geht der wahre Begriff jedes Gesetzes hervor; es muß meine Schritte auf dem Wege zum Guten regeln (114.), also ist es eine Regel; es muß mich verpflichten, indem es sich meiner Vernunft kund thut (101.), dieß nennt man Promulgation; also muß das Gesetz promulgirt werden; das Gute ist der Endzweck des ganzen Wesens nicht blos seiner

Theile (14., 15., 16.), die zum Guten führende Regel muß also von jenem promulgirt werden, der für das Ganze sorgt, das heißt, von dem Obern, und sie muß auf das Gemeinwohl Bezug haben. — „Eine rechte Norm, von einer höherstehenden Vernunft untergeordneten Vernunftwesen gegeben, um sie zum Zwecke oder Gemeinwohl zu leiten" — dieß ist die, aus dem Vorhergehenden von selbst sich ergebende, Definition des Gesetzes.

116.

Gott war nicht frei in Bestimmung des Naturgesetzes.

War aber der Schöpfer frei bei der Bestimmung seines ewigen Gesetzes? Puffendorf bejaht es*), und bringt einen Grund vor, der seinem philosophischen Scharfsinne wenig Ehre macht. „Gott war frei in der Erschaffung „des Menschen, also konnte er ihm eine Natur geben, welche er „wollte; mithin konnte auch das Naturgesetz als Wirkung der Natur „von Gott willkührlich bestellt werden." Aber wenn Gott dem Menschen eine andere Natur geben konnte, konnte er auch machen, daß der Mensch, ohne aufzuhören, Mensch zu sein, ein Ochs, daß ein vernünftiger Geist unvernünftig würde. Würde Puffendorf dieß wohl zugeben? Ich glaube kaum. Gott konnte wohl einen Ochsen schaffen und keinen Menschen, aber einen Menschen schaffen ohne menschliche Natur, und deßhalb auch ohne Gesetze der menschlichen Natur, ist ebenso unsinnig, als ein viereckiges Dreieck.

Jedoch ist das Naturgesetz nicht unabhängig von Gott.

Müssen wir Gott also in Abhängigkeit stellen von einem andern nothwendigen Wesen oder, was dasselbe ist, von einem andern Gotte? Es gibt wohl Philosophen, welche mit einem dem vorigen entgegengesetzten Irrthume außer Gott eine von ihm unabhängige Wesenheit der Dinge finden wollen. Aber was ist denn in der That die Wesenheit der Dinge anderes, als die Verbindung ihrer Primäreigenschaften, welche die unendliche Weisheit selbst, das nothwendige Princip jedes Wesens, gebildet hat? Als der schaffende Geist sich von Ewigkeit dazu bestimmte, einen Strahl seiner Intelligenz der beschränkten, lebenden, von seinem unendlichen Sein participirenden Natur (Animal) mitzutheilen, bildete er die Wesenheit des Menschen und nahm zu gleicher Zeit in seiner eigenen Weisheit die natürlichen Beziehungen wahr, welche in diesem Wesen aus der Verbindung jener beiden Principe, aus jener doppelten Participation des göttlichen Wesens hervorgieng.

---

*) J. N. et G. L. l. c. 2. §. 6.

Die Nothwendigkeit des Naturgesetzes hängt mithin von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens ab, und daß Gott es nicht ändern kann, kommt blos davon her, daß er sich selbst nicht verneinen kann.

117. Denn es hängt ab von der göttlichen Wesenheit.

Man sieht sich also nicht gezwungen, ein anderes nothwendiges Wesen außer Gott anzunehmen: das Fatum (so genannt von fari) nach den Heiden oberster Lenker des göttlichen Willens, ist nichts anders als das ewige Wort, durch welches Gott sich selbst erkennt und von Ewigkeit allen Dingen ihre Wesenheit gibt*), welche dann in der Zeit von seinem freien Willen erschaffen wurden.**) Jedes Ding also hängt von dem nothwendigen Wesen ab, dessen Wesenheit aber von der göttlichen Wesenheit, seine Existenz von Gottes freiem Willen.

118. Epilog.

Wiederholen wir kurz das Gesagte. Der menschliche Verstand urtheilt kraft seiner eigenen Natur richtig von den Beziehungen der Ordnung, und weicht deßhalb in seinen Urtheilen nicht ab von dem schaffenden Geiste, dessen Bild er ist. Er nimmt also in der Ordnung der Creaturen die Absicht ihres Schöpfers wahr, eine Absicht, welche das wahre Gute und die wahre Vollkommenheit in derselben bildet (13.); mit dieser göttlichen Absicht mitzuwirken, ist das einzige Mittel, um zum wahren Guten zu gelangen, die einzige Vollkommenheit des Menschen, der nach seinem Ziele trachtet (41.); und weil dieses das nothwendige Mittel zum nothwendigen Zwecke bildet, so ist es auch die Quelle jeder Verpflichtung. (95. u. ff.) Der Mensch erkennt sich also zu gewissen Handlungen verpflichtet, von denen er eine nothwendige Verbindung sieht mit der Absicht des Schöpfers, weil er sich gezwungen fühlt, nach dem unendlichen Gut zu trachten, welches er auf anderem Wege nicht erreichen könnte. Er ist also dem ewigen, und in der Natur promulgirten Gesetze Gottes unterworfen. (114.)

119. Begriff der Synderesis.

Dieses Anerkennen seiner Pflicht pflegt man Synderesis zu nennen, wenn es uns im Abstrakten das sittlich Gute oder sittlich Schlechte der Handlung offenbart, z. B. die Synderesis sagt: „Es ist die Pflicht des Soldaten für's Vaterland zu kämpfen." Dieses abstrakte Urtheil aber reicht nicht hin, um zum

*) Omnia per ipsum facta sunt. Joann. I.

**) Per voluntatem tuam erant et creata sunt. Apocal.

Schlusse zu kommen „ich muß". Es wird noch das concrete Urtheil erfordert: „Dieß ist ein Krieg für's Vaterland, ich bin Soldat".

120. Letzte singuläre Prämisse des Sittlichkeitsgefühles. Dieses letzte rein empirische Urtheil ist nicht mehr Objekt der Wissenschaft, sondern gehört der Klugheit an, d. h. der Leichtigkeit, gut im konkreten Fall zu urtheilen; die Wissenschaft kann dann leicht, dieses gut oder schlecht ausfallende Urtheil vorausgesetzt, allgemeine Folgerungen machen, und besonders Verpflichtungen, welche die Vernunft uns auflegt.

121. Daraus ergibt sich das praktische Urtheil, Gewissen genannt. Man setze zuerst voraus, daß ich auf folgende Weise geurtheilt habe: „Dieß ist ein Krieg für das Vaterland und ich bin Soldat"; von dieser allgemeinen Prämisse, daß der Soldat für das Vaterland kämpfen muß, folgt ganz richtig, daß ich für's Vaterland kämpfen muß. Dieser Akt, mit welchem ich mein individuelles Sollen bestimme, heißt Gewissen, und wenn die beiden Prämissen recht sind, wird auch das Gewissen recht sein, sowohl in Bezug auf den Vorder= als Nachsatz.

122. Richtiges oder irriges Gewissen im Abstrakten od. Conkreten. Wenn ich hingegen in meinen Prämissen geirrt hätte, so würde auch mein Gewissen ein irriges sein; irrig im Abstrakten, wenn der Irrthum die allgemeine Prämisse trifft, im Conkreten, wenn die singuläre. So drückt der Renomist, der einen Andern fordert, mit den Worten: Meine Ehre verpflichtet mich, mich zu schlagen, um mich für jene Unbild zu rächen, ein Urtheil seines Gewissens aus, welches eine unrichtige Folgerung dieser beiden Prämissen ist: 1. Die Ehre verpflichtet, die Unbild mit Blut abzuwaschen. 2. Dieß ist eine Unbild. Die erste ist ganz gewiß falsch, und ein Irrthum im Abstrakten, die zweite sehr oft und dann ein Irrthum im Conkreten.

123. Mehr oder weniger zweifelhaft oder probabel. Wenn dann wenigstens eine der Prämissen zweifelhaft oder wahrscheinlich ist, so wird das Gewissen auch zweifelhaft oder probabel sein, mehr oder weniger nach dem Grade der Probabilität der minder allgemeinen und gewissen Prämisse, denn die Consequenz kann, nach den Regeln der Dialektik, nicht mehr sagen, als die minder allgemeine und gewisse Prämisse. Das Gewissen ist aber nichts anders als ein Folgesatz, wie wir kurz vorher sagten. (121.) Hieraus sieht man, auf welche Weise das Sittlichkeitsgefühl oder die natürliche Neigung unserer Vernunft zur Bildung praktischer Urtheile von dem Begriff des Willens (Fähigkeit, welche nach dem vernünftigen und unbegrenzten Gute trachtet) aus=

gehend zuerst den Begriff der moralischen Pflicht als Grundlage jedes Sittengebotes bildet, ferner mittelst der Synderesis über das Objektive der Handlungen urtheilt, und endlich von der Klugheit unterstützt, es auf die subjektive Ordnung in dem Gewissen des einzelnen zurückführt, und das erste Element des moralischen Aktes, die praktische, individuelle Erkenntniß vollbringt.

VI. Kapitel.

Folgerungen aus dem Sittlichkeitsgefühl: Recht und Unrecht, Gut und Böse, Tugend und Laster, Imputation u. s. w.

Die bisher von uns in den innersten Falten des menschlichen Herzens betrachteten Keime sind das fruchtbare Princip, aus welchem die verwickeltsten Formen der sittlichen Welt sich uns aufschließen. Ein unwiderstehlicher Trieb nach dem Gute, das uns vollkommen befriedigen soll, zwingt uns den für den ersten Blick verborgenen Gegenstand zu erforschen; der Scharfsinn unseres Geistes zeigt ihn uns im Glanze einer zukünftigen Ewigkeit, für welche die Gegenwart geschaffen ist, und gibt uns zu gleicher Zeit die Mittel an die Hand, durch welche wir einmal dahin kommen können. Sie treibt unsere Freiheit dadurch, daß sie ihr die Nothwendigkeit des Zweckes und der Mittel vorhält, mächtig zum Gebrauche eben dieser Mittel an; aber bei diesem Treiben selbst achtet sie ihre Rechte, ohne ihre Fehltritte zu bemänteln. Betrachten wir nun die aus diesen Principien sich ergebenden Folgerungen.

124. Recht und Unrecht. Der Vernunft gegenüber, die da unerbittlich die Unterordnung der Mittel zum Endzwecke aufstellt, kann der Wille, der gemäß seiner Natur sich nie von seinem Endzwecke abwendet, vernünftigerweise trotz seiner Freiheit nicht jene Mittel verwerfen, sondern er muß sie annehmen, wie sie die Vernunft ihm vorhält. Was thut er nun in diesem Annehmen? Er geht gerade seinem natürlichen Endzweck entgegen, und heißt deßhalb der rechte oder gerade Wille, recht der Akt oder die Bewegung (18.) nach dem Ziele hin. Hieraus entspringt in uns der erste Begriff von sittlichem Rechtsein, dessen Anwendung dann so

mannigfaltig ist; der Endzweck, erstes Princip der sittlichen Ordnung, ist die Quelle für den Begriff des **Rechts**, wie im Gegentheil das Abweichen davon jeden Begriff des **sittlichen Unrechts** causirt; der Beweis hievon ergibt sich aus der Anwendung.

125. Gut und Böse. Dieß nun, was gerade auf den Endzweck hinführt, bildet das Gute, die Vollkommenheit in jedem Wesen, so lange es sich im Zustand des Trachtens befindet. (23.) Der Rechtsnorm gemäß handeln ist das Sittlichgute und sittliche Vollkommenheit. Ich sage sittlich, weil es aus dem von der Vernunft erleuchteten (S. 3. Kap.) **freien Willen** hervorgeht; nicht dieser Norm gemäß, sondern vielmehr gegen sie handeln, ist das **sittlich Böse**, weil es uns freiwillig vom Zwecke und vom Guten entfernt.

126. Tugend u. Laster. Zu bemerken ist jedoch, daß man das Gute thun kann entweder vermöge einer augenblicklichen, energischen Disposition des Willens, oder vermöge einer durch Wiederholung der nämlichen Akte in ihm hervorgebrachten Gewohnheit. Jeder weiß selbst, wie viel im Menschen diese habituelle Kraft vermag, welche über alle andern Fähigkeiten despotisch gebietet. Es ist dieß eine in der täglichen Erfahrung begründete Thatsache, und der Einfluß hievon zeigt sich sowohl in der physischen als moralischen Welt. Die Kraft der Gewohnheit schärft den Geist, steigert das Erinnerungsvermögen, beflügelt die Einbildungskraft und stärkt die Glieder. Warum soll nun nicht auch die Freiheit in der wiederholten Ausübung ihrer Herrscherakte sich neue Kräfte aneignen? Gerade die Erfahrung, die solide Grundlage in den physischen und philosophischen Wissenschaften, zeigt uns, wie viel gute oder böse Gewohnheiten über den Willen vermögen. Die aus den guten Handlungen entstehende Kraft und Neigung heißt **Tugend**, die entgegengesetzte: **Laster**. **Tugend** ist also eine Neigung, gut zu handeln, die den menschlichen Geist vervollkommt, weil sie in ihm eine habituelle Disposition zum Guten bildet; **Laster** ist eine Neigung zum Bösen, die ihn durch eine Disposition zum Bösen verunstaltet. (184 u. ff.)

127. Imputation. Warum bildet nun dieses Gut meine Vollkommenheit? Weil die mir eigenthümliche Vollkommenheit nur jene ist, die ich selbst in mir geschaffen; und in der sittlichen Ordnung der Dinge bin ich es, der ich meine Handlungen zum Endzwecke unterordne. (68.) Also ist die sittliche Vollkommenheit im eigentlichen Sinne des Wortes **meine** Vollkommenheit, und das sittlich Böse

mein Böses. Dieß Attribut „mein", oder allgemeiner gesagt, dieß, daß wir den freien Akt jenem Subjekte zurechnen, welches sich davon als Urheber erklärt, nennt man Imputation. —

128. Achtung und Mißachtung, Lob und Tadel, Ehre und Unehre.

Wer sich oder andern eine moralische Handlung zurechnet, pflegt dieselbe als gut oder bös zu qualificiren, und betrachtet sie daher entweder als Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Handelnden. Diesen gegenüber der sittlichen Handlung gefaßten Begriff vom Handelnden pflegt man Achtung, wenn man gut, Mißachtung und Verachtung zu nennen, wenn man schlecht über ihn urtheilt. Wir drücken dieses Urtheil aus in Worten durch Lob und Tadel, im Handeln durch Ehren und Nichtehren. Wird ein solches Urtheil öffentlich bekannt, so heißt es Ruhm oder Schande.

129. Ruhm und Schande, wahr oder falsch.

Hieraus zeigt sich, welches das wahre Lob, die wahre Ehre, der wahre Ruhm sei. Sie sind bedingt durch den wahren Ausdruck eines wahren Urtheils. Spricht die Zunge ein dem Geiste fremd gebliebenes Urtheil aus, oder nennt der Geist eine schlechte Handlung gut, oder schreibt er eine gute Handlung nicht ihrem Urheber zu, so ist dieses Lob nicht der natürlichen Ordnung gemäß, ja es ist kein Lob, außer dem Scheine nach.

130. Verdienst und Straffälligkeit.

Eine andere Wirkung der Imputation ist das Verdienst, denn wenn der zugerechnete freie Akt zum Besten eines Andern geschieht, so bringt der natürliche Begriff von Ausgleichung den Begriff einer Zurückerstattung mit sich, welche den Handelnden mit dem Empfänger gleichstellen soll. Woher diese Nothwendigkeit der Ausgleichung? Von dem Begriff der Ordnung und der Symmetrie, nach welchem sich die moralische wie die physische Welt regelt.*) Ein Architekt entwirft eine Façade; setzt er nun von der einen Seite des Portals zwei Fenster, und nur eines von der andern Seite, so sagt Jedermann, daß der Entwurf (mag die Schuld haben, wer will) für sich unvollkommen ist, und die Ursache davon in dem Mangel der Symmetrie, der Proportion und der Einheit liege. Dieses Princip der Einheit ist ein von der Stimme der Natur eingegebenes, über alle Beweisführung erhabenes Faktum, wollen wir nicht etwa seine Beziehung zur Einheit jener unendlichen Ursache in's Auge fassen, welche Grund alles Seyns ist. Bei der Anwen-

*) S. Gerdil, Orig. del senso morale.

dung auf ein limitirtes Wesen beweist es uns die Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen dem Gegebenen und Empfangenen: sonst würde die Proportion verloren gehen zum Ganzen, dessen Theil es ist, indem es durch zu viel Empfangen oder Geben unverhältnißmäßig zu- oder abnimmt. Aus demselben Princip entspringt so der Begriff von Straffälligkeit für denjenigen, der zum Schaden eines Andern handelt.

131.

Wem macht man sich verbindlich.

Das Verdienst und die Straffälligkeit können sich entweder auf das Individuum oder die Gesellschaft beziehen, deren Nutzen die Handlung bezweckt, beide sind gegen den Wohlthäter verpflichtet, weil man nicht zum Besten des Individuums handeln kann, ohne der Gesellschaft selbst zu nützen, noch zum Besten der Gesellschaft, ohne Vortheil für ihre Mitglieder. Beide sind hingegen direkt oder indirekt vom Missethäter beschädigt aus dem entgegengesetzten Grunde.

132.

Verdienst erlangt man auch durch pflichtschuldige Handlungen.

Aus dem bisher gegebenen Begriff von Verdienst ersieht ein Jeder, daß eine Handlung, zu welcher der Handelnde verpflichtet war, doch Anerkennung bei jenem finden müsse, zu dessen Vortheil sie gereichte; er müßte denn das Gute derselben durch einen Lohn ausgeglichen haben, in welchem Falle ihm die Handlung geradezu geleistet werden mußte. Der Knecht hat durch seine schon bezahlte Handlung kein Verdienst mehr vor dem Herrn; aber sein Eifer, seine Bereitwilligkeit, sein ungewöhnlicher Fleiß sind verdienstlich. Wer einem Elenden in der äußersten Noth beispringt, thut nur seine Pflicht; jener aber ist zur Dankbarkeit darum nicht weniger verpflichtet.

133.

Auch Gott gegenüber: Auf welche Weise?

Mancher wird fragen, wie kann der Mensch vor Gott ein Verdienst haben, dem er nichts nützen kann, von dem er Alles empfängt, was er besitzt? Antwort: Allerdings kann das Verdienst des Menschen vor Gott sich nicht auf das Recht gründen, da bei der Unmöglichkeit einer gegenseitigen Ausgleichung nur gewisse Beziehungen von Aehnlichkeit und Proportion Statt finden können.*) Vorausgesetzt jedoch, daß der Mensch bei seiner Erschaffung zu einer seiner Natur angemessenen Seligkeit bestimmt ward, so hat er, wenn er auf dem ihm vorgezeichneten Wege

*) S. S. Thom. I. 2. q. 114. a. 1. c.

bleibt, ein Recht auf das ihm vorgesteckte Endziel: denn was wäre das für ein Weg, der nicht zum Ziele führte?

Wenn übrigens Gott keinen Nutzen für seine Wesenheit selbst aus den guten Handlungen des Menschen zieht, so wird er doch dadurch äußerlich verherrlicht, gemäß seiner Anforderung an den von ihm geschaffenen Menschen, und die vom höchsten Leiter der Welt bestimmte Ordnung theilweise verwirklicht. In diesem Sinne kann auch vor Gott der Mensch ein Verdienst erwerben.

154. Belohnung und Strafe. Das für eine gute Handlung gegebene Gute pflegt man Wiedererstattung, Preis, Belohnung u. s. w. zu nennen; das der bösen Handlung entgegengegebene Uebel heißt Strafe, Züchtigung, Ahndung u. s. w. Hieraus ergibt sich, daß die Strafe kein Schmerz, keine Qual für den sinnlichen Menschen ist, sondern blos eine Reaktion der Ordnung gegen die Unordnung; und daß in der moralischen, wie in der physischen Welt diese Reaktion als Erhaltungsprincip gleich entgegensteht der zerstörenden Handlung. Die rächende Gerechtigkeit, weit entfernt nur aus blinder Leidenschaft zu handeln, ist vielmehr auf jenem Trachten der geistigen Natur nach Wahrheit, nach Ordnung begründet. Jede Unordnung, die in einer den wahren Beziehungen der Dinge entgegengesetzten Disposition besteht, und daher nichts Anders ist als eine Lüge, widerstrebt der Natur des Geistes, und erfordert daher eine gewaltsame Rückkehr zur gestörten Ordnung, worin eben die Strafe besteht.

155. Dreifache Ordnung und deren Reaktion. Der sittliche Mensch gehört drei verschiedenen Ordnungen an: der individuellen, socialen, universalen. Die erste bringt Einheit in seine verschiedenen Geistesvermögen, indem sie dieselben auf verschiedene Weise der Vernunft unterordnet. Die Socialordnung gibt ihm Einheit der Gesellschaft gegenüber, wie wir später sehen werden; die universelle Ordnung bringt das Trachten nach dem höchsten Gute mit den Handlungen aller Geschöpfe in Einklang. Jede Unordnung im Menschen muß also eine dreifache Reaktion oder Strafe von Seite sowohl des höchsten Ordners, als von Seite der geordneten Subjekte hervorrufen. Die Reaktion der das Innere ordnenden Vernunft und der ihr untergeordneten Fähigkeiten heißt man Vorwurf, begleitet von innerlicher Aufregung; die Reaktion der menschlichen Auktorität und der Glieder der Gesellschaft heißt man zeitliche Strafe, begleitet von Schande; die Reaktion des höchsten Urhebers der

Universalordnung ist eine Strafe, der nur Grenzen von ihm gesetzt werden können, begleitet von natürlichen Mißgeschicken, nämlich von jenen Nachtheilen, welche der Unordnung natürlich folgen, und eine Reaktion der Geschöpfe als Glieder des Ganzen sind.

136. Um zu strafen und die Ordnung zurückzuführen. Zu bemerken ist, daß durch die Unordnung nicht ein Verhältniß allein geändert wird; denn in der Ordnung als Aggregat von Beziehungen haben alle einzelnen Aenderungen Einfluß auf das Ganze. Wenn in dem Sternensysteme ein einziges Gestirn von seiner Bahn abirrte, was würde mit den andern geschehen? Wie viele Perturbationen würden sie in ihrem Laufe, und in allen ihren wechselseitigen Distanzen und Attraktionen erfahren! Deßwegen muß die Strafe, oder die moralische Reaktion eine solche sein, welche nicht allein die verlorne Ordnung im Individuum, sondern im ganzen Aggregat, zu dem das Individuum gehört, wieder herstellt. So wie einer der größten Nachtheile in der moralischen Ordnung die böse Gewohnheit ist, durch welche das Böse sich vervielfältigt, so ist auch die Reaktion gegen diese Neigung ein Mittel, die Ordnung wieder herzustellen, und vor jedem künftigen Unsterne zu bewahren. Hieraus entsteht die Nothwendigkeit, exemplarische Strafen zu geben, um frühern Schaden gut zu machen, und manchmal auch langedauernde, um künftigen Nachtheil zu verhindern. Dieß ist der Ursprung der Todesstrafe, einer ewigen Strafe, um mich so auszudrücken, von der zeitlichen Obrigkeit zur gänzlichen Sicherheit der Gesellschaft für die Zukunft angewendet. Hievon werden wir ausführlicher im Socialrecht handeln.

137. Epilog. Recht und Unrecht, sittlich Gutes und sittlich Böses, oder tugendhafter Akt und Fehltritt, Tugend und Laster, Zurechnung zu Achtung und Verachtung, zu Lob oder Tadel, zu Ehre oder Unehre, zu Ruhm oder Schande, zu Verdienst oder Straffälligkeit, zu Belohnung oder Strafe, sind die Begriffe, die sich allmählig aus der Anwendung des Sittlichkeitsgefühls auf die Willensakte ergeben, je nachdem der Wille dieselben zur Erreichung seines Zweckes gebraucht oder nicht. Aber in welcher Art gebraucht er dieselben? Wie bestimmt er sich? Wie kann es geschehen, daß er von der rechten Bahn abweiche? Dieß wird den Gegenstand unserer Forschungen über das zweite Element des sittlichen Aktes, den Willen nämlich, bilden.

VII. Kapitel.

Richtungen, die aus der Apprehension hervorgehen. Wille, Leidenschaften, Gewohnheiten.

138.

Das Erkennen bestimmt die Richtung der Willenskraft.

Das natürliche Compositum aus Vernunft und Sinnen, welches das menschliche Wissen in seiner ganzen konkreten Ausdehnung in sich begreift, ist nur als Bestimmungsprincip der vagen Tendenz dem Menschen beigegeben, damit er nach jenem Objekte hintrachte, welches ihm von der unendlichen Weisheit als Zweck vorgesteckt wurde, und sich den Absichten des Schöpfers (12.) füge, nicht in blindem, nothwendigem Drange, wie der Sturm oder Felsblock, sondern im Selbstbewußtsein seines Handelns, welches ihm als Ebenbild des unendlichen Aktes zu Theil wurde. Vernunft und Sinne sind also eine unvollständige Thätigkeit, die den Fähigkeiten, mit welchen der Mensch frei nach seinem Ziele trachtet, eine bestimmte Richtung geben soll, ebenso wie der Akt des Steuermanns ein unvollständiger ist, welcher den Compaß betrachtet, um das Steuer zu lenken, und seinem Schiffe die gehörige Richtung zu geben.

139.

Dem Erkennen muß die Tendenz entsprechen.

Die Fähigkeiten, welche wir expansive (13.) oder zum Ziel strebende nannten, sind das Complement der apprehensiven, und so wie diese von zweierlei Art sind, so müssen auch jene auf entsprechende Weise eingetheilt sein. (11.)

140.

Im Menschen ist das Erkennen doppelter Art u. ebenso auch sein Trachten.

Der Sinn nimmt ein von Natur, Raum und Zeit beschränktes Objekt wahr, diesem wird im sinnlichen Menschen eine Anregung entsprechen. Die Vernunft faßt ihr Objekt als unbegrenzt auf, nach ihm wird also der Wille, als Expansivtendenz des vernünftigen Geistes, trachten.

141.

Diese doppelte Thätigkeit ist gleichzeitig.

Da aber die Vernunft nach metaphysischen Beobachtungen ihr Objekt nicht auffassen kann, ohne sich jener sinnlichen Bilder zu bedienen, mit welchen die Phantasie es ausstattet, so wird auch der Wille auf gleiche Weise nicht nach seinem Objekt trachten können, ohne irgend eine Bewegung in den den Bildern der Phantasie entsprechenden Gefühlsnerven

hervorzubringen. Und umgekehrt, da die Sinnenthätigkeit meistentheils von der Vernunft angeregt wird, wird auch das sinnliche Verlangen meistens vom Willen angeregt werden. So wird, wenn eine Erzählung die heroische That eines großen Mannes uns vorhält, die Einbildungskraft uns seine Haltung, seine Züge ausmalen, und während der Wille das Gute dabei billigt, und Neigung zum Helden gewinnt, wird auch eine sanfte Gefühlsregung in unserm Antlitze sich zeigen und manche Thräne unserm Auge entlocken.

142. Leidenschaften; ihre Definition.

Diese heftige Gefühlsbewegung, die in dem physischen Menschen durch die Einbildungskraft hervorgerufen wird, heißt Leidenschaft. Sie ist, wie man leicht einsieht, von den Willensakten gänzlich verschieden, obwohl sie mit denselben gleichzeitig und ähnlicher Natur ist; verschieden, weil ihr Princip, ihr Ziel, und das Subjekt verschieden sind; das Princip des Willens ist die Intelligenz, das der Leidenschaften aber die Sinnenthätigkeit oder die Einbildungskraft; das dem Willen vorgesteckte Ziel ist das Gute im Allgemeinen, das der Leidenschaften ein Partikulargut, Subjekt des Willens ist der vernünftige, das der Leidenschaften der sinnliche Mensch.

143. Sie sind verschieden vom Willen.

Daher kommt es, daß der Wille des Menschen der Leidenschaft auch nicht beistimmen kann, was nicht der Fall sein könnte, wenn in dem so einfachen geistigen Wesen alle Akte des sittlichen Menschen nach Descartes*) Theorie vollendet würden, und kein Unterschied wäre zwischen Gefühls- und Vernunftsubjekt. Diese höhere Kraft, fähig über ihre eigene Thätigkeit zu reflektiren, sie mit ihren Wirkungen zu vergleichen, und daraus die Zukunft abzunehmen, diese Kraft, sage ich, findet in seinem Organismus, daß sie, ohne irgend eine freie Bestimmung, ja ohne nur zu wissen, wie, gewisse physische, chemische, physiologische, von dem eigenen Willen unabhängige Gesetze informirt und belebt. Diese Gesetze erwecken bei dem Gegenwärtigsein gewisser Objekte entsprechende Bewegungen in den verschiedenen Organen; aber gerade durch ihre Unabhängigkeit und Verschiedenheit erkennt die Vernunft, daß der Organismus etwas von ihr Verschiedenes sei, obwohl er mit ihr ein Ganzes bildet, nämlich den Menschen.

---

*) Histoire des Sacrifices (am Ende der Soirées de St. P.).

144. Einheit des Menschen. Wenn aber der Mensch durch ein doppeltes Princip handelt, wird er so ein einziges Wesen bleiben, oder werden zwei aus ihm? So dachte Plato, als er die ganze Wesenheit des Menschen als im Geiste begriffen setzte. Dagegen aber protestirt die über jedes Sophisma erhabene Stimme der Natur, und kein vernünftiger Mensch wird den Körper weniger als die Seele sein nennen. Wer würde nicht über einen in seinen Principien consequenten Platoniker lachen, der zu seinem Diener nicht mehr sagen würde: „Kämme mich, kleide mich an", sondern „kämme meinen Körper, kleide meinen Körper?

Die Stimme der Natur also versichert uns unsere Einheit trotz der platonischen Sophismen, welche zwar den Unterschied der Componenten beweisen, aber nicht ihre Trennung. Deßwegen suchten die klügern Metaphysiker, d. h. jene, die ihre Philosophie auf das Faktum begründen, und nicht die Fakta auf ihre Philosophie, im Menschen eine Ursache der Einheit, die in dem Einen Wesen zwei verschiedene Principien vereinige, und sie fanden sie in jenem ununterbrochenen und nothwendigen Akt, durch welchen die Seele der Materie Leben und Gefühl gibt.

145. Einheit seines Wirkens. Durch diese metaphysischen Grundsätze wird die Einheit des Menschen klar. Ist er eins, so ist auch sein naturgemäßes Wirken eins, denn die Thätigkeit ist nichts anders, als das Wesen selbst im Akt. Ein nach zwei verschiedenen Richtungen hin thätiges Wesen ist aber ein Widerspruch; denn die Natur ist beständig und unveränderlich dieselbe; die beiden Akte wären also gleichzeitig in demselben Subjekte, und würden sich also gegenseitig aufheben. Also ist entweder der Mensch nicht Eins, oder Eins sein naturgemäßes Wirken.

146. Und dieß geschieht auf dem Wege der Bei- oder Unterordnung. Zwei jedoch sind die Partialimpulse für den Menschen: Wille und Leidenschaft; diese beiden können nun nicht in Einheit gebracht werden, als auf dem Wege der Unterordnung, entweder unter sich oder unter einen dritten; es muß also ein natürliches Gesetz der Unter- oder Beiordnung für die verschiedenen menschlichen Fähigkeiten geben. Dieß ist die nothwendige Folge der Einheit im Menschen.

147. Die Leidenschaften müssen von der Vernunft abhängen. Welches ist nun dieses Gesetz? Wer muß vorausgehen, wer folgen, wer befehlen, wer gehorchen? Es genügt die oberflächlichste Analyse des menschlichen

[illegible], um zu beweisen, daß der äußerliche Mensch nichts ist als ein Instrument zum Vortheil des innern, sowohl bei der Aneignung der Objekte der Außenwelt, als bei Mittheilung und Ausführung der Befehle des Willens. Metaphysiker und Physiologen geben dafür weitläufige Beweise.

148. 1. Denn Sinn und Wille hängen von ihr ab.

Nicht weniger evident ist die natürliche*) Abhängigkeit des Willens von der Vernunft; von welcher er das Objekt seines freien oder nothwendigen Trachtens, und die Normen, mit denen er dahin zu gelangen hoffen kann, erhält. Dieß haben wir kurz vorher gesehen. Auch hier schließen wir vom Faktum auf das Jus, denn jenes zeigt uns die Absicht des Schöpfers. (113.) Es muß also der Wille der Vernunft gehorchen, und es muß das sinnliche Trachten, oder die Leidenschaft, von dem vernünftigen abhängen, und nicht umgekehrt.

149. 2. Denn die Vernunft ist von Natur aus geeigneter zur Leitung.

Dasselbe Resultat erhalten wir aus der Betrachtung der Verschiedenheit der zwei Auffassungen. Das Auffassen der Vernunft ist um so passender zur Leitung, mit je größerm Scharfblicke es alle Zeiten durchdringt, in je größerer Ausdehnung es die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Gegenstände umfaßt.

150. 3. Denn sie ist charakteristische Unterscheidungsnote.

Dasselbe ergibt sich aus der Betrachtung der Vernunft als wesentliches Princip der menschlichen Natur; da nämlich die Thätigkeit dem Wesen, von welchem sie ausgeht, entsprechen muß (29.), so muß ein vernünftiges Wesen eine vernünftige Handlung hervorbringen, wenn es in seiner specifischen Qualität**) als Mensch handelt, und einen menschlichen Akt setzt.

---

*) Ich nenne die Abhängigkeit des Willens von der Vernunft natürlich, in so fern von der Möglichkeit, nicht von der Pflicht zu handeln die Rede ist. Der Wille muß beim Handeln ein Objekt haben, dieses kann blos durch die Vernunft erkannt werden, also kann der Wille nicht thätig sein, außer in Abhängigkeit von der Vernunft. Nachdem die Vernunft ihren Rath gegeben, kann er sich wohl zum Unrecht bestimmen, also muß er nicht in einem nothwendigen, sondern freien oder moralischen Abhängigkeitsverhältnisse stehen. Dieses Verhältniß ist ein anderes bei dem Willen, als bei dem Körper; der Körper ist Sklave, der Wille nur Unterthan, jener dient blos zum Vortheil des Geistes, dieser gehorcht zu seinem eigenen Nutzen.

**) S. Gerdil: l'homme sous l'empire de la loi. P. I. c. 1.

Die faktische Superiorität, der Adel ihres Wesens, der ausgezeichnete Einfluß, geben unserer Vernunft das Recht, jeden Akt zu beherrschen; deßwegen wird der Wille geordnet sein, wenn er sich seiner Freiheit bedient, um die Handlungen auf dem Wege fortzuführen, der ihm von der Vernunft, und durch sie von der ewigen Weisheit gezeigt ist, deren ewige Rathschlüsse sie zu verkünden hat. (112.)

151. Die Leidenschaften geben dem menschlichen Handeln Kraft.

Wenn das die Pflicht des Willens ist, zu was dient im Menschen die Aufregung der Leidenschaften? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß die mit dem physischen Menschen auf's innigste verbundenen Leidenschaften dem menschlichen Handeln eine Begeisterung und eine Heftigkeit geben, welche im Menschen die physischen und bisweilen auch die moralischen Kräfte verdoppeln. Welche Wunder wirkt nicht ein Anfall von Wuth, Stolz und Liebe? Wenn im Menschen durch die Leidenschaften so augenscheinlich die Kraft sich vermehrt, sieht man wohl, mit welchem Vortheil der Wille dieselben anwendet, wenn ein wichtiger Gegenstand außerordentliche Schnelligkeit und Gewalt erheischt. Ein dieses Mittels durch Apathie beraubtes Naturell würde kaum die Hälfte des Effekts hervorbringen, wo ein Geist Wunder wirken kann, der zur gehörigen Zeit und vernünftig die Kraft seiner Gefühle in sich hervorzurufen weiß.

152. Sie müssen dem Zweck gemäß angewendet werden.

Hieraus sieht man, daß die Leidenschaft ein Mittel ist, mit größerer Energie zu handeln; nun verlangt die Vernunft, daß die Energie des Aktes im Verhältniß stehe zur Wichtigkeit und Schwierigkeit des Zweckes, also müssen die Leidenschaften vernunftgemäß vom Willen in Proportion zum Zwecke angewendet werden; und dieses zur Ausführung so wirksamen Mittels sich berauben durch eine stoische Apathie, wäre eine Verstümmlung der menschlichen Kraft.

153. Der Wille regt sie auf durch Vorhaltung des Guten, nach dem sie trachten.

Wie kann der Wille diese seine Diener auf die ihnen eigenthümliche Weise anspornen oder zurückhalten? Wenn die Leidenschaft aus dem mehr oder weniger lebhaften Bilde entsteht, welches der Sinn oder das Gedächtniß in der Phantasie hervorbringt (142.), wenn sie nichts Anders ist, als das aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringende Verlangen, so ist es evident, daß der Wille für sich nicht unmittelbar die Leidenschaften hervorruft, aber er regt sie auf (und dieß ist ein psychologisches Faktum) durch die Belebung der Bilder jenes sinn-

lichen Gutes, nach dem sie sich kraft ihrer Natur hingezogen fühlen. Ein Nachsüchtiger z. B. bewahrt beständig in seinem Geiste das Bild der Beleidigung und der Rache, und so belebt er in sich immer auf's Neue diesen wüthenden Durst nach dem Blute seines Feindes, den weder Zeit, noch Furcht, noch Ueberlegung auszulöschen vermögen. Man entziehe dem Zorne diese Nahrung, so wird die Leidenschaft allmählig aufhören, wenn auch im Willen der Entschluß, sich zu rächen, zurückbliebe.

254\.

Parallele zwischen den Apprehensiv- und Expansiv-Fähigkeiten.

Aus dem bisher Gesagten zeigt sich die beständige Analogie zwischen dem Apprehensiv- und Expansivvermögen, aber immer in umgekehrter Ordnung, wie ihre verschiedene Richtung es erfordert. Die Auffassung, dazu bestimmt, in dem Menschen die zur Wahl nöthigen Kenntnisse herbeizuschaffen, fängt von den äußern Objekten in den Auffassungs-Organen an, von diesen concentrirt sie sich im Ich des Selbstbewußtseins, wiederholt sich in der Einbildungskraft, wo der Verstand, vermöge seiner Abstraktionskraft, die von den Sinnen und der Einbildungskraft erhaltenen Kenntnisse verallgemeinert und vergeistigt, vermöge der Schlußfolgerungskraft darüber urtheilt und zum Handeln den Zweck, das Gute und die Mittel vorhält. Hier beginnt die nach Außen trachtende Kraft in umgekehrter Ordnung. Zuerst umfaßt der Wille mit seiner Freiheit (die der Vernunft entspricht) (74.) den ihm vorgehaltenen Zweck und die Mittel dazu; dann pflanzt sich vermöge

255\.

Die Leidenschaften sind für den Willen, was die Einbildungskraft für die Vernunft ist.

der der Einbildungskraft entsprechenden Leidenschaften im Physischen des Menschen das Verlangen nach jenem Zweck und jenen Mitteln fort, endlich gelangt man durch die zur Ausübung bestimmten Organe zu den äußerlichen Objekten, als unmittelbarem Ziel der menschlichen Thätigkeit. (72.)

256\.

Unordnung in den Leidenschaften, Zeichen angeborner Verderbtheit.

Wird nun diese schöne Ordnung, vermöge welcher die menschlichen Fähigkeiten, durch die Abhängigkeit von der Vernunft, in vollkommenen Einklang gebracht werden, auch immer beobachtet? Gewiß nicht: Die tägliche Erfahrung zeigt uns den menschlichen Willen nicht mehr als Führer, sondern als Sklaven der Leidenschaft: denn kaum zeigt sich ihr ein Objekt, welches noch nicht einmal recht in der Einbildungskraft abgedrückt ist, so regt sie sich schon, und setzt die Organe in Bewegung, bevor die Vernunft über Gut oder Bös geurtheilt hat; und der schwache, gegen den Angriff schlecht gerüstete Wille gibt trotz

des Widerrufs der Vernunft nach, und umfaßt willig als sein Objekt ein Scheingut, das Objekt der Leidenschaft. (7.) Es ist klar, daß dieß ein ungeordnetes Handeln ist, weil dem natürlichen Gange unserer Vermögen entgegengesetzt (135.); die Leidenschaften bilden in diesem Falle das Deforme und Schwache am sittlichen Menschen, wie ihre Ordnung sein Wesen vervollkommnet und seine Kraft erhöht. Daher kommt es, daß einige alte Philosophen die ursprüngliche Verdorbenheit unserer Natur vermutheten (worüber wir durch die Offenbarung im Klaren sind), weil sie nicht verstehen konnten, wie in dem Menschen mit der naturgemäßen Anerkennung der praktischen Ordnung die größte Neigung sie zu übertreten sich vereinige. Und doch, wer sollte es glauben? Während jene aus der bloßen Vernunft diese Ueberzeugung zogen, genügt Neuern hiezu nicht einmal die Evidenz unsers Glaubens! Doch hievon handelt die Theologie. Wir haben einen Begriff von der Natur der Leidenschaften gegeben, von ihrem Principe, von ihrer natürlichen Ordnung, von ihrer Unordnung und von der Quelle, aus der sie meistens entspringt. Geben wir jetzt einen Begriff von den Verzweigungen, in welche sich diese Affekte des sinnlichen Menschen wieder abtheilen.

157. Eintheilung der Leidenschaften in Zuneigung und Abneigung.

Jene Bewegung, welche wir Leidenschaft nennen, kommt von der Natur her, d. h. von jenem angeschaffenen Trieb gegen den Zweck hin, zu welchem der Schöpfer jedes Wesen bestimmte, und in dem es seine Vervollkommnung und Ruhe, weil das seine Natur befriedigende Gut findet. (Cap. 1.) Jede Leidenschaft ist also in ihrem Princip Trachten nach Wohl. So wie aber das Trachten nach dem Guten eine Entfernung vom Uebel einschließt, so kann die Leidenschaft, je nach den verschiedenen Anhaltspunkten der Vergleichung eine doppelte Beziehung haben. Sie wird Liebe *), Verlangen, Freude u. s. w., in

*) Mit diesem Worte pflegen wir zwei sehr verschiedene Akte auszudrücken, den vernunftgemäßen Willensakt und den Akt der sinnlichen Leidenschaft. Es wäre vielleicht zu wünschen, daß die philosophische Sprache deutlicher die Wirkungen des Willens, der Leidenschaften, der Gefühle unterscheide; aber das Band zwischen dem vernünftigen und sinnlichen Menschen ist so enge, daß ein solcher Unterschied nicht zu hoffen ist. Wenn wir uns nicht von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entfernen wollen (an dem ich, offen gestanden, in der Philosophie sehr fest halte, weil man bei Vernachlässigung des gewöhn-

Beziehung auf das Gute; Haß, Schauder, Traurigkeit, u. s. w. in Beziehung auf das Uebel. Dieß sind die beiden Anhaltspunkte zu einer klaren und vollkommenen Classifikation der Leidenschaften.

158.

Primitivleidenschaften erster Gattung, Liebe, Verlangen, Freude.

Beim Trachten kann man Rücksicht nehmen auf den Anfang, auf das Fortschreiten und Ende: drei werden also auch die Hauptleidenschaften sein, sowohl beim Trachten nach Wohl, als beim Fliehen vor Uebel. Bei der Vorstellung eines unserer Fähigkeit angemessenen Gutes, welches alsbald sie sanft fesselnd ganz in Anspruch nimmt, entsteht unmittelbar ein Anfang der Regung, durch welche sie sich natürlich hingezogen fühlt, das reell zu besitzen, wovon das Bild schon in der Imagination abgedrückt ist. Dieses sinnliche Anziehen, das uns zum erkannten Guten noch vor dem Akt des geistigen Trachtens hinneigt, heißt sinnliche Liebe, Wohlgefallen. So kurz auch dieser Eindruck ist, so bestimmt er doch sehr schnell die Thätigkeit des Vermögens, dieses Gut zu ergreifen, und diese Bewegung heißt Verlangen, Sehnsucht u. s. w. Gelangt sie zum Besitze und ist in ihrem Verlangen befriedigt und beruhigt, so heißt diese Ruhe Freude, Jubel u. s. w. (Kap. 1.)

159.

Leidenschaften zweiter Gattung: Haß, Verabscheuen, Traurigkeit.

Wenn statt des Guten ein Uebel unserer Fähigkeit vorgehalten wird, d. h. Privation des ersehnten Gutes, so wird die erste Regung in einem Mißfallen, Mißbehagen, in einem Hasse, wodurch sie vor dem Uebel zurückbebt, bestehen; der Flucht, dem Abscheu folgt die Freude, nach gelungenem Werke; denn ein Uebel vermeiden, ist ein wahres Gut. Ist man aber trotz der Flucht doch hineingerathen, und jeder Gedanke zur Rettung aufgegeben, so bleibt man in einer gewaltsamen, d. h. der natürlichen Neigung entgegengesetzten Ruhe, und diesen peinlichen Zustand nennt man Traurigkeit, Schmerz, Ueberdruß u. s. w.

---

lichen Sprachgebrauchs meistens zum Verräther wird, wenigstens in subtileren Materien, an der gewöhnlichen Weise zu fühlen und zu denken), wenn wir dieß nicht wollen, sage ich, ist es nothwendig, der sinnlichen Liebe denselben Namen zu geben, durch welchen wir den edelsten unserer vernünftigen Affekte ausdrücken. Die Beisätze von „sinnlich“, „Leidenschaft“ oder ähnliche, werden dem verständigen Leser genügen, um nicht das Eine mit dem Andern zu verwechseln.

160.

Reaktionsleidenschaften, d. h. Leidenschaften, entstanden aus der Schwierigkeit, das Gute zu erlangen.

Stellt sich dem Geiste, während er nach dem Guten trachtet oder vor dem Uebel flieht, eine Schwierigkeit entgegen, durch welche er das erste nicht erreichen, und das zweite nicht vermeiden kann, so bedarf er natürlich neuer Kräfte, sie zu überwinden; und diese Kraftanwendung gibt der Leidenschaft einen neuen Charakter, welcher die aus den oben genannten hieher bezüglichen Leidenschaften modificiren muß.

161.

Hoffnung, Verzweiflung, Kühnheit, Furcht, Zorn.

Wenn bei dem Trachten nach dem Guten der Geist nebst dem Verlangen noch einen Kraftaufwand macht, um die entgegenstehende Schwierigkeit zu überwinden, so ist er von Hoffnung beseelt; sieht er sie aber als unüberwindlich, und steht von seinem Werke ab, trotz seines Verlangens, so ist er von Verzweiflung niedergedrückt. Wenn im Gegentheil der Abscheu vor dem zukünftigen Uebel mit einer großen Schwierigkeit verbunden ist, dasselbe zu vermeiden, so nennt man die Leidenschaft, die dem Uebel unterliegt, Furcht; die Reaktion der Leidenschaft, welche zu siegen vertraut, Kühnheit. Ist sie vom gefürchteten Uebel erreicht und setzt ihren Widerstand fort, so verwandelt diese Kraftanwendung der Reaktion den Schmerz in Zorn, Raserei, Unwille, Wuth, Rache u. s. w.

162.

Ihre Beziehungen zu den Leidenschaften der ersten Gattung.

Hieraus ergibt sich, daß diese Leidenschaften, von der Natur dazu bestimmt, der Schwierigkeit Widerstand zu leisten, bloße Modifikationen einer oder der andern der frühergenannten sind; so sind Hoffnung und Verzweiflung Unterarten des Verlangens, in wie fern dieses von einer Schwierigkeit überrascht gegen das ersehnte Gute vorwärtsschreitet oder nicht; Kühnheit und Furcht sind Unterarten des Abscheues, in wie fern man dem gefürchteten Uebel entgegentritt, oder von ihm zurückweicht; Zorn oder Rache entsprechen der Traurigkeit, in wie fern man fortfährt, gegen das Uebel anzukämpfen, welches man nicht mehr vermeiden kann.

163.

Unterschied der Leidenschaften, aus der Erkenntnißkraft genommen.

Nebst der Schwierigkeit bei Erreichung des Zweckes bedingt auch das Erkennen im Menschen eine wichtige Modifikation der Leidenschaften. Begabt mit Vernunft, beschränkt er seine Leidenschaften nicht allein auf das sinnlich Gute, sondern er gibt durch eine Verbindung des sinnlichen Elements mit der unbeschränkten Kraft seines Verstandes dem Ge-

genstande seiner Leidenschaften eine größere Ausdehnung, welche er nie von der Sinnlichkeit gehabt hätte. Hieraus entspringt ein wesentlicher Unterschied zwischen den Leidenschaften, von welchen einige besser **Begierden** genannt werden; jene nämlich, die zur Erhaltung des thierischen Theiles bestimmt, sich auf die Sinnlichkeit beschränken, und auch den Thieren eigen sind; sind sie befriedigt, so beruhigen sie sich, und wiederholen sich dann regelmäßig, so oft das entsprechende Organ sie auf's Neue hervorruft. Andere behalten den Namen von Leidenschaften, jene nämlich, welche von einem der Vernunft angehörenden Gute entstehen, wie die Leidenschaften der Ehrsucht, des Ruhms u. s. w., und diese, weil sie einigermaßen von der Unendlichkeit der ihnen Stoff gebenden Intelligenz participiren, finden keine Befriedigung, sondern nehmen sogar zu mit der Erreichung ihres Objekts. Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit.

164. Begierden oder thierische Leidenschaften.

165. Geistige Leidenschaften.

166. Gemischte Leidenschaften.

Wie die Vernunft über die Sinne herrscht, und sich dessen bewußt ist, so geschieht es auch, daß die Befriedigung der Begierden Objekt eines unbegrenzten Verlangens werden könne. Dieß geschieht vorzüglich dann, wenn die Vernunft das Objekt nicht als Mittel, sondern als Zweck auffaßt, und die Befriedigung nicht gesucht wird, um dem Triebe zu genügen, sondern vielmehr die Aufregung des Triebs, um sich befriedigt zu fühlen.

Hieher gehört jene thierische Entartung der Vernunft bei den Römern, welche nach einem üppigen Gastmahle durch ein Brechmittel ihren Magen entleerten, um zum zweiten Male die Befriedigung des Genusses haben zu können. In Bezug also auf das sie bedingende geistige Princip theilen sich die Leidenschaften in drei Klassen: in thierische, geistige und gemischte. Viele andere Unterabtheilungen ließen sich noch angeben, es sollen jedoch diese genügen, denn wir müssen uns bei der Unermeßlichkeit des Stoffes zu beschränken wissen.

167. Epilog des Gesagten: Uebergang zum Willensakte.

Wir haben bisher zwei Elemente betrachtet, welche auf die, wenn auch freie, Thätigkeit des Willens Einfluß haben können: das **Gute der Ordnung**, als ein von der Wahrheit schauenden Vernunft ihm vorgehaltenes Objekt, und das **sinnliche Gute**, welches von derselben Vernunft zur Befriedigung einer partikulären Neigung dargeboten wird. Wir haben gesehen, in welcher Ordnung der menschliche Akt der Norm der

Vernunft gemäß sich entwickeln muß: der physische Mensch bereitet dem sinnlichen, vermittelst der Vitalfunktionen passende Organe vor; der sinnliche Mensch bereitet mittelst des Gefühls dem vernünftigen den Stoff seiner Urtheile zu; und der vernünftige gibt dem freien die Materie zu seiner Wahl; der freie Wille bringt den physischen Menschen entweder unmittelbar in Bewegung durch die ihm eigene Kraft, mit welcher er die entsprechenden Muskeln anregt, oder, wenn noch mehr Kraft und Schnelligkeit nothwendig ist, fügt er der ihm eigenen Kraft noch die natürliche Energie der Leidenschaften bei, dadurch, daß er durch die Einbildungskraft das ihnen proportionirte Gute in lebhafteren Farben vormalen läßt.

168. Die Gewohnheit: drittes Princip den Willen in Bewegung zu setzen.

So wenig auch einer mit der Beobachtung psychologischer Thatsachen sich abgibt, kann er doch wohl bemerken, daß noch andere Elemente vorhanden sein müssen, die bei der Bewegung des freien Willens einfließen. Obwohl die Einwirkung des von der Vernunft dargestellten Gutes, und die Festigkeit des freien Willens dieselben sind, so erfährt man doch bei verschiedenen Subjekten und zu verschiedenen Zeiten einen großen Unterschied, sowohl im Versuch, als in der Leichtigkeit, gewisse Handlungen hervorzubringen, oder den Anlockungen gewisser Leidenschaften zu widerstehen. Jeder Mensch kennt die Gewalt der Gewohnheit, welche dem Handeln oft eine solche Leichtigkeit und Schnelligkeit gibt, daß ein durch Verwicklungen und Schwierigkeiten noch so schwer gewordener Akt vollzogen wird, fast ohne daß es der Handelnde selbst bemerkt, wo jeder andere auch noch so kräftige Wille nicht ausreichen und sich erschreckt zurückziehen würde.*) Woher entsteht nun diese neue Kraft im sittlichen Menschen? Wie bildet sie sich? Ist sie ihm ausschließlich eigen? ... Diese und ähnliche Fragen bieten sich natürlich jedem dar, der mit Ernst das Labyrinth des menschlichen Herzens durchspähen und seine Moralität bestimmen will.

---

*) Ich verstehe nicht, wie Stewart in seinen Versuchen über Moral (P. 2. C. 1. sect. 1.) dieses unter den aktiven Principien des Menschen vergessen konnte, wo er doch deren so viele aufzählt, die sich viel einfacher hätten geben lassen.

169. *Die Gewohnheit ist ein Hilfsmittel der bestimmenden Kräfte.*

Das Sprüchwort sagt: Die Gewohnheit ist eine zweite Natur; diese Uebertreibung hat ihr Wahres, wie alle die Volksaphorismen; sie unterscheidet deutlich die Natur von der Gewohnheit. Bei jenen Wesen nämlich, in denen die Natur jede Thätigkeit von sich selbst bestimmt (10.), kann keine Gewohnheit Statt finden, und Niemand wird sagen, daß der Stein sich an's Fallen, oder das Feuer sich an's Verbrennen gewöhnt. Aber kaum beginnt in der Natur eines Wesens die Möglichkeit, die zufällige Richtung seiner Thätigkeit zu ändern, so erscheint die Gewohnheit zur Erleichterung der Ausführung. Nicht im Menschen allein, auch im Thiere und selbst in den Pflanzen bemerkt man Anzeichen von Gewohnheit; diese gewöhnen sich bei ihrer Verpflanzung an das Klima, an den Nahrungsstoff, an die verschiedene Stellung.

170. *Gewohnheit ist um so stärker, je unbestimmter das Subjekt ist.*

Hieraus kann man entnehmen, daß die Gewohnheit die bestimmende Kraft ergänzt und ihre Bewegungen erleichtert; so wie die bestimmende Kraft in keiner andern sichtbaren Creatur so vollkommen und so herrschend sich zeigt, wie im Menschen, so erscheint auch in ihm die Gewalt der Gewohnheit in ihrer ganzen Kraft. Die unvernünftigen Geschöpfe zeigen sich augenscheinlicher damit begabt, wenn sie von der menschlichen Vernunft zu jenen Akten bestimmt werden, deren sie vermöge ihres Instinkts zwar fähig sind, welche sie aber für sich nicht ausführen würden.

171. *Der Wille ist die moralische Ursache der Akte.*

Aus demselben Grunde hat der physische Mensch eigentlich keine wahren Gewohnheiten, außer in so fern er in Verbindung mit dem moralischen Menschen handelt: die Gewohnheiten in der Bewegung, im Gesang, im Zählen, in der Anstrengung u. s. w. entstehen durch die Vernunft und durch den Willen, und der Wille ist mithin das Princip der habituellen Bewegungen, wenn er gleich in jeder derselben nicht unmittelbar einfließt; und wenn der Mensch durch den Verlust seiner Vernunft sich in den rein animalischen Zustand versetzen würde, würde er auch in demselben Akte die Fähigkeit verlieren, sich an etwas zu gewöhnen, und er würde sich keine Gewohnheiten mehr aneignen, außer durch die bestimmte natürliche Neigung, die in ihm von der Mannigfaltigkeit der äußern und innern Umstände verschieden angeregt würde. Diese Umstände also würden in Verbindung mit der natür-

lichen Neigung das bestimmende Princip für die Gewohnheit. Aber weder die ersten noch die zweite könnten es dahinbringen, sie zu dieser oder jener Form zu bestimmen, wenn nicht in der Natur selbst die Fähigkeit, sich an etwas zu gewöhnen, oder der bestimmbare Impuls vorhanden wäre.

172. Vergleich der Gewohnheit mit dem Gedächtnisse u. s. w.

Was ist nun dieser Trieb in uns, die schon öfter wiederholten Akte abermals zu setzen? Ich sehe nicht, daß man in der Analyse noch weiter gehen könne: er ist also eine Primäreigenschaft, mit welcher alle Wesen vom Schöpfer begabt wurden. Diese Eigenschaft im Verstande oder in der Einbildungskraft betrachtet, heißt Wissenschaft oder Gedächtniß, im Willen und in den Leidenschaften, sittliche Gewohnheit, in der Bewegungskraft und im Organismus, Gelenkigkeit, Geschicklichkeit rc. —

173. Epilog: Vollkommne Analyse der Gewohnheit und ihre Definition.

Diese Eigenschaft, dieser von der Vernunft geleitete vom Willen angewandte, von den einzelnen Akten angeregte Impuls bringt in uns die Leichtigkeit hervor, unserer Natur gemäß, und daher schnell zu handeln. Wie die Erreichung des Zieles unsers naturgemäßen Trachtens (18.) von einem gewissen Gefühle der Befriedigung begleitet ist, so bringt auch das Handeln aus Gewohnheit ein gewisses Wohlbehagen mit sich, welches der Gewohnheit selbst wieder neue Kraft gibt. Die Fähigkeit, sich an etwas zu gewöhnen, ist die Grundlage; Vernunft, Wille und Wiederholung der Akte sind die Ursachen*); die Leichtigkeit, die Schnelligkeit, das Wohlbehagen sind die Wirkungen der Gewohnheit; sie selbst ist aber: die beständige Neigung nicht durch Natur nothwendig gewordene Akte zu wiederholen.

174. Eintheilung der sittlichen Gewohnheiten: Tugend und Laster.

Man sieht hieraus, daß die Gewohnheit nicht eine für sich bestehende Fähigkeit, sondern eine Eigenschaft aller übrigen nicht bestimmten Fähigkeiten ist, und ebenso auch des Willens, dessen Akte sie bei der Wiederholung leicht und angenehm macht. Wie nun der Wille gut oder schlecht handeln kann,

---

*) Es ist klar, daß der Schöpfer außer der gewöhnlichen Ordnung unmittelbar diese beständige Neigung zum Guten ohne Wiederholung der Akte hervorbringen könnte: daß dieß in der Taufe geschehe, sagt uns der Glaube. In der natürlichen Ordnung aber zeigt uns die Erfahrung, daß die Gewohnheit sich durch Wiederholung der Akte bildet.

so kann auch die Gewohnheit eine gute oder schlechte sein: die gute nennt man Tugend, die schlechte Laster.

175. Die Tugend ist Vollkommenheit des Willens. Wir haben schon gesehen (41.), daß der Wille jene Fähigkeit sei, von welcher die menschliche Vervollkommnung ausschließlich abhängt; der Wille ist das Trachten nach dem vom Verstande vorgehaltenen Gut. Ein gänzlich gesunder Verstand (19.) bietet blos das sittlich Gute dar, also sollte auch der Wille immer nach dem sittlich Guten streben, worin seine Vollkommenheit besteht. (37.) Die Tugend ist aber gerade die beständige Neigung, sittlich gute Akte zu wiederholen (174.); sie ist also die Vollkommenheit des Willens, so lange er noch nach dem Ziele strebt. Der tugendhafte Akt vollendet dann diese Vollkommenheit des Willens so viel es in diesem Leben möglich ist. Im Gegentheil bringt das Laster nnd der lasterhafte Akt aus ähnlichen Gründen die Verderbtheit und Deformität des Willens hervor.

176. Definition der Tugend und des Lasters. Die Tugend kann also so definirt werden: „Eine „Vollkommenheit des Willens, welche ihn beständig zur „Wiederholung sittlich guter Akte hinneigt"; das Laster: „Eine Unvollkommenheit des Willens, welche ihn beständig zur Wie„derholung sittlich böser Akte hinneigt". Hieraus sieht man, daß nicht einer, sondern viele Akte das Anzeichen von Tugend und Laster sind, und daß man wegen einer oder zweier tugendhafter oder lasterhafter Akte einen Menschen nicht tugendhaft oder lasterhaft nennen kann.

177. Haupteintheilung. Da diese Gewohnheiten sich nur in jenen moralischen Fähigkeiten bilden können, die von Natur aus unbestimmt einer zufälligen Determination (169.) zur Erleichterung des Handelns fähig sind, so ist es klar, daß Tugend und Laster über den ganzen innerlichen Menschen herrschen müssen, um ihn ganz nach dem von der Vernunft gezeigten Zwecke hin zu bewegen. Daher müssen das Sittlichkeitsgefühl, der freie Wille, die Leidenschaften erster und zweiter Gattung, kurz alle Elemente des sittlichen Menschen die Gewalt der Gewohnheit fühlen, und sich zur Tugend oder zum Laster ausbilden. Die gehörige Neigung des Menschen, bezüglich seiner Sittlichkeitsgefühlsurtheile, pflegt man Klugheit zu nennen, bezüglich der Bestimmungen des nach Ordnung strebenden Willens, Gerechtigkeit; hinsichtlich der Leidenschaften, welche ihn zum sinnlichen Guten antreiben, Mäßigkeit, in Bezug

auf die Reaktionsleidenschaften gegen die vorkommenden Hindernisse, Stärke; Unklugheit, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Feigheit bilden die Gegensätze. Jeder versteht, welch unendliche Arbeit es für mich wäre, wollte ich diese aus dem subjektiven deducirte allgemeine Eintheilung in ihre Unterabtheilungen zerlegen mit Rücksicht auf ihre Objekte, Mittel u. s. w. Hier also halt ich inne, zufrieden damit, in leichter Skizze die vorzüglichsten Elemente des menschlichen Trachtens angedeutet zu haben; weitere Erklärungen behalte ich mir vor, nachdem ich die Anwendung hievon in der Abhandlung über die Socialpflichten nachgewiesen haben werde.

VIII. Kapitel.

Moralität der menschlichen Akte.

178. Epilog des Gesagten. Begriff der Moralität.

Das Sittlichkeitsgefühl, welches bei einem speciellen Willensakte das erste moralische Princip bildet, welches die natürliche Richtung der Akte erforschend die Absicht des Schöpfers bestimmt, und sie so in ihrer objektiven oder allgemeinen Sittlichkeit qualificirt; welches durch Individualisirung aller Umstände das praktische Urtheil für das menschliche Handeln abfaßt; der Wille, welcher nach dem ihm vom Verstande dargebotenen Gute trachtet, entweder kraft seiner freien Bestimmung oder von der Gewalt der Gewohnheit unterstützt, oder von der anziehenden Kraft der Leidenschaften aufgeregt: diese beiden sind die Elemente des menschlichen Handelns. Die Freiheit aber, diese fast göttliche Kraft, durch welche die Akte gleichsam eine Schöpfung des Menschen werden, macht, daß er sie nach vollkommner Willkühr entweder zu jenem vom Schöpfer bestimmten Zwecke, oder zu einem gänzlich verschiedenen hinwenden kann.

Hieraus entspringt die Moralität des Aktes, eine gute, wenn man dem Zwecke des Schöpfers folgt, eine schlechte, wenn man demselben entgegenhandelt; die Moralität läßt sich also so definiren: Die den freien Akten vom Willen gegebene Richtung, oder die Beziehung der menschlichen Akte zu ihrem natürlichen Zwecke.

179. Objektive und subjektive Moralität. Diese Richtung kann man betrachten entweder objektiv, d. h. in der nach außen hervorgebrachten Wirkung, oder subjektiv, d. h. in der Geistesstimmung, mit welcher der Mensch die Handlung unternimmt; man kann nämlich folgende Probleme aufstellen: 1. Ob eine gewisse Handlung an und für sich dem Zweck des Schöpfers gemäß sei, und daher zur Vervollkommnung des Handelnden geeignet? 2. Ob der Handelnde mit den Absichten des Schöpfers im Akte übereinstimmt, und deßhalb sich des Mittels seiner Vervollkommnung bedient. Die beiden Probleme sind offenbar sehr verschieden von einander; beim ersten geht die Vollkommenheit des Aktes auf den Handelnden über, beim zweiten die Vollkommenheit des Handelnden auf die des Aktes; das erste betrachtet die Handlung in ihrer Allgemeinheit, das zweite in ihrer Individualisirung. Fangen wir beim objektiven an.

180. Die Moralität entweder objektiv gut oder schlecht. Sind alle Handlungen des Menschen mit dem Zwecke des Schöpfers übereinstimmend? Ganz gewiß nicht. Wir wissen, der Schöpfer habe gewisse Absichten (168.), und dieselben lassen sich nicht ohne bestimmte Mittel erreichen. Die Anwendung derselben also und folglich das Nichtdagegenhandeln ist Pflicht. Wir nehmen also gewisse Handlungen als objektiv gut oder schlecht ohne Rücksicht auf den Handelnden an. So ist es gut die Eltern zu ehren, schlecht sie zu hassen.

181. Handlungen objektiv und in ihrer Ausführung vollkommen. Woher nun kommt das Gute der ersten? Von der vollkommenen Uebereinstimmung mit der Absicht des Schöpfers, und von der Ordnung der Ausführung, zu der sie den Willen natürlich hinneigen. So ist die Betrachtung der Größe Gottes in den Schönheiten der ländlichen Natur eine für sich vollkommene Handlung, denn sie stimmt mit dem Zwecke des Schöpfers vollkommen überein, und die Ordnung, mit welcher unsere Fähigkeiten diese Handlung vollführen, weicht nicht von jener ab, die dem menschlichen Akte vom höchsten Werkmeister (167.) vorgeschrieben ist. Die menschliche Bosheit kann diese Ordnung stören, oder die Handlung zu einem schlechten Zwecke gebrauchen; aber in diesem Falle ist die Unordnung im Subjekte nicht im materiellen Akt, der für sich nicht jene Kraft hat, die Leidenschaften in Bewegung zu setzen, welche ihn zum Rebellen gegen die Vernunft machen könnten.

182. Unvollkommne Handlungen wegen unfreiwilliger Ordnungsstörung.

Hingegen gibt es gewisse Handlungen, mit welchen nothwendig ein solcher Reiz verbunden ist, daß die leitende Vernunft fast nie ganz frei bleibt vom Zauber der Leidenschaften, wenn sie auch sonst dieselben kräftig zu beherrschen weiß. Diese Art von Handlungen macht den Willen dadurch, daß sie ihn vom Sittlichguten hinweg zum Sinnlichguten hinüberzieht*), unvollkommner, und sie sind deßhalb an und für sich weniger vollkommen (41.), sollten sie auch sittlich gut, ja sogar verpflichtend für uns sein. Dergleichen Handlungen sind im Allgemeinen jene, welche die heftigeren Begierden und Leidenschaften in uns befördern. Deßwegen hat man bei allen Nationen immer eine größere Achtung für jene Stände gehabt, in welchen der Mensch freier erscheint von den wenn gleich unfreiwilligen Banden solcher Aufregungen.

183. Positiv böse Handlungen.

Ist der sinnliche Genuß nicht bloß mehr Wirkung, sondern das Finalobjekt der Handlung selbst, so muß diese positiv böse sein, weil sie wesentlich der Natur des Willens entgegensteht. (31.) Der Hungrige, der sich zu Tische setzt, muß wohl das Geschmackvolle der Speisen anerkennen, wenn er auch nichts anders dabei sucht, als Stillung des Hungers; aber der Vielfraß fährt trotz der Sättigung doch fort zu essen, nicht um sich zu nähren, sondern des Genusses wegen, in dem sein Wille Befriedigung findet. Dieser freiwillige Hang jedoch nach begrenztem Gute kann selbst verschieden sein, indem er uns entweder gänzlich vom unendlichen Gute zurückhält, oder blos das natürliche Trachten des Willens erschwert.

184. Schwere und leichte Schuld.

Die erste Unordnung zerstört vollkommen die Richtung nach unserm Zwecke (124.); die zweite läßt noch ein Princip der Ordnung im Verstand und Willen bestehen, obwohl nur unvollkommen. Der Dieb fremder Habe zerstört die Liebe zur Ordnung; der Diebstahl ist also an und für sich eine schwere Schuld; wer aber das Seinige eigensinnig zurückhält, zerstört an und für sich nicht die Liebe zur Ordnung. Das eigensinnige Zurückbehalten also ist an und für sich nicht schwer gefehlt, und verträgt sich mit dem aufrichtigen Verlangen nach dem wahren Guten. Dieses lebhafte

---

*) S. Miceli nat. Recht. 3. B.

185. Verlangen, zum wahren Gegenstande unserer Glückseligkeit zu gelangen, ist im moralischen Leben dasselbe, was die wiederherstellende Vitalität im animalischen, und das Festhalten an den ersten Principien im intellektuellen Leben ist. Nimmt man dem Geiste den Stützpunkt der ersten Axiome, so wird es ihm unmöglich, seine Irrthümer zu verbessern; nimmt man dem Körper die Lebenskraft, so wird er unfähig zur Reaktion gegen die zerstörenden Agentien in seinem Organismus. Dasselbe wird der Fall sein, wenn der Wille nach Verlust der wahren Idee seines eigentlichen Objekts seine Glückseligkeit nicht mehr im unendlichen, sondern in einem begrenzten Gute sucht. Der rechte Endzweck, als Princip der ganzen praktischen Ordnung, würde die Norm für die Wahl der Mittel sein; ist aber der Endzweck verfehlt, wird auch der Wille bei dieser Wahl straucheln, und kein Heilsmittel mehr haben, so lange der Verstand sein Urtheil nicht ändert, denn der Wille muß nach Seligkeit trachten. Also wird in einer Handlung die Schuld um so größer sein, je mehr 1. der Wille vom wahren Objekt seiner natürlichen Richtung abweicht, und 2. einem falschen Objekte anhängt.

An und für sich verbesserlich oder unverbesserlich.

186. Sind die Handlungen, objektiv betrachtet, immer gut oder böse? Gibt es nicht gleichgültige, welche an und für sich keinen von diesen beiden Charakteren an sich tragen? Diese Frage heißt so viel als jene andere: haben alle Handlungen des Menschen an und für sich eine so enge und nothwendige Beziehung zum Objekte der Seligkeit und zu den Absichten des Schöpfers im Weltsystem, daß immer ein positives Gut oder positives Uebel in der Ordnung der Vernunft herauskommen muß? In der Ordnung der Vernunft, sage ich, weil der menschliche Wille, wenn er seiner Natur gemäß in der Sphäre des Vernünftigen (30.) handelt, das Gute und Böse so betrachten muß (25. u. ff.), in wie fern es ihm von der Vernunft in der Reihe der Mittelzwecke vorgehalten wird, durch welche er zu seinem Endzwecke gelangt. Nun gibt es sehr viele Handlungen, in welchen die Vernunft keine für sich bestimmte Richtung wahrnimmt, weil sie bloß von der Natur dazu determinirt sind, dem freien Willen als Werkzeug zu dienen. Diese Handlungen haben also keine bestimmte Moralität, so lang ihr Objekt in der Ordnung der Vernunft keinen gewissen Platz einnimmt. Der Jäger, der seiner Beute auf erlaubte Weise nachjagt, so wie der

Objektiv gleichgültige Handlungen.

Mörder, der sein Opfer verbrecherisch meuchelt, bewaffnen sich, eilen zur That und morden. Diese Handlungen also haben für sich keine bestimmte Moralität.

187. Diese werden durch die Subjektivität bestimmt.

Deßwegen dürfen wir nicht mit Burlamacchi daraus schließen, daß die Handlungen im Konkreten ebenso gleichgültig bleiben. Ohne Zweifel ist ein Körper indifferent zur Bewegung gegen Westen oder Osten, und der Physiker kann über die Bewegung handeln, ohne ihre Richtung zu bestimmen; er mache aber einmal das Experiment mit einem in einer Parabel zu schleudernden Körper: kann er den Wurf thun, ohne ihm eine bestimmte Richtung zu geben? Gehen wir nun von der Physik zur Moral über: Jeder Akt ist eine Bewegung (23.), jeder menschliche Akt eine Bewegung des Willens; der Wille kann sich nicht gegen das Nichts hin bewegen. Er hat also ein bestimmtes Gut zum Ziele: dieß ist entweder sittlichgut oder schlecht; ist es sittlich gut, so stimmt es mit der Vernunft überein (20.), und die Handlung wird eine gute sein (24.); ist es sittlich schlecht, so wird die Handlung auch schlecht sein. Also ist es so unmöglich, daß eine einzelne überlegte Handlung gleichgültig sei, als es unmöglich ist, über Nichts eine Ueberlegung anzustellen, d. h. zu überlegen, ohne einen Zweck zu haben, den man überlegt, als es unmöglich ist, daß dieser Zweck sich der Vernunft praktisch zeige, ohne daß sie ihn billige oder mißbillige. Praktisch sagte ich, denn im Abstrakten haben wir schon zugegeben, daß es viele Handlungen gebe, welchen die Vernunft keinen Charakter aufdrückt; praktisch aber muß sie immer urtheilen: „Es ist erlaubt, oder es ist nicht erlaubt". Hier gibt es keinen Mittelweg. Ist es erlaubt, und wird daher als solches von dem Willen aufgegriffen, so trachtet er darnach, in so fern es geordnet ist; nach der Ordnung trachten, ist eine gute Handlung, denn diese wird von ihrem Objekte qualificirt, also ist sie nicht gleichgültig.

188. 1. Von den natürlichen Eigenschaften des moralischen Objekts.

Der Stoff selbst führt uns nun zur Betrachtung des subjektiven Elements in dem moralischen Akte. Wir haben schon gesehen, daß jeder moralische Akt so betrachtet entweder gut oder schlecht sein muß. Dieser doppelte Charakter wird natürlicherweise bestimmt, 1. von den moralischen Eigenschaften des Objekts (25., 26.), d. h. von jenen, die in der Ordnung der Vernunft sich zur Norm als übereinstimmend oder abweichend zeigen. So besteht der Akt des Diebstahls nicht im

Nehmen, sondern im Nehmen der Habe eines Andern; nimmt man dem Objekte diese Eigenschaft: „Nehmen einem Andern", so wird die Vernunft nicht die geringste Abweichung von der Sittlichkeitsnorm finden.

189.

2. Von irgend einem zweiten Zwecke des Handelnden.

Ist diese Abweichung von der Norm immer im Objekte? Sie ist ein moralisches Mißverhältniß; ein solches Mißverhältniß kann in allen Beziehungen Statt finden. Die moralischen Beziehungen können entweder in dem Aeußerlichen des Aktes oder in dem Innerlichen des Willens entstehen: im Willen, wenn er den Akt nicht allein auf die ihm eigne Absicht hin bezieht, sondern noch weiter auf einen zweiten Endzweck, der vom Willen selbst, und nicht von der Natur des Aktes abhängt. So ist der natürliche Zweck des Wuchers, das Geld des Andern zu bekommen, aber ein Wucherer, der zugleich sich rächen will, kann im Wucher ein Mittel suchen, den Meuchelmörder zu bezahlen. Dieser zweite Endzweck ist dem Wucherer eigen, nicht dem Wucher, er ist eine Beziehung, die sich im Verstande bildet, nicht vom Akte selbst erzeugt wird.

190.

3. Von zufälligen Eigenschaften des moralischen Objekts.

Andere Beziehungen hingegen entstehen von außen her, ohne daß der Wille sie nach Willkühr bilden kann. Der Räuber z. B., der einen Kelch raubt, hat zum Zwecke, das kostbare Metall sich anzueignen, und die Gerechtigkeit gegen die Menschen zu verletzen; aber das edle Metall ist zum Gottesdienste geweiht, und der Wille des Räubers muß nothwendig zugleich seine religiöse Beziehung zu Gott verletzen.

191.

Die Verletzung einer einzigen dieser drei Beziehungen genügt, die Handlung schlecht zu machen.

Wenn der Wille kraft seiner Freiheit seinen Handlungen jene Richtung gibt, welche sie besitzen müssen, um die von der Vernunft allen moralischen Beziehungen gegebenen Proportionen nicht zu verletzen, so handelt er gut; verletzt er aber nur eine einzige derselben, so wandelt er offenbar nicht gerade seinem Zwecke, dem ihm natürlichen Gute, entgegen. (20.) Eine krumme Linie hört in einem einzigen Punkte auf, gerade genannt werden zu können; ebenso eine Handlung, die von ihrer Richtung in einem einzigen Punkte abweicht. (124.)

192.

Die Moralität muß nicht nur im Akte allein, sondern auch in seinen Principien betrachtet werden.

Die schlechte Handlung, das moralisch Böse, ist das Erzeugniß des von der Vernunft geleiteten freien Willens, denn aus dem Willen, der Vernunft und der Freiheit, entspringt die Moralität. (178.) Wir haben bisher diese Moralität in ihrem Objekte und Subjekte betrachtet, indem wir alle Principien derselben in voller Aktivität voraussetzten. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß es viele Wirkungen gebe, sowohl in der moralischen als physischen Ordnung bei deren Causirung eine oder die andere jener Kräfte, die dazu mitwirken sollen, zurückbleiben, weßwegen jene mehr oder weniger unvollkommen werden. Um daher ein gehöriges Urtheil über einen moralischen Akt zu fällen, genügt es nicht, seine wahre Richtung bestimmt zu haben, sondern man muß vermittelst der Analyse seine innersten Theile zerlegen, und die Principien, aus welchen er entsteht, und ihre wechselseitigen Verhältnisse anatomisch untersuchen.

193.

Der Wille: die Gewohnheit und die Leidenschaft vermehren seine Kraft.

Wodurch wird der Akt ein Erzeugniß des Menschen? Durch den Willen. Je kräftiger also der Wille in seinem Streben ist, um so größer ist die von ihm hervorgebrachte Wirkung. Der Wille wird aber zum Handeln angeregt sowohl von den Gewohnheiten, die sein eigenes Werk sind, als von den Leidenschaften, die unter ihm sich rühren und entflammen. (Kap. 7.)

194.

Sie können der Freiheit Eintrag thun.

Wenn also der Wille durch Leidenschaften und Gewohnheit schlecht wird, so wird er zum Bösen viel geneigter sein, als wenn er durch eine kalte und vorübergehende Bestimmung dazu gekommen wäre. Wächst aber mit zunchmender Neigung auch die Freiheit des Willens? Gewiß nicht. Und doch ist die Freiheit ein nothwendiges Element für den moralischen Akt; also können die Leidenschaft und die Gewohnheit die Schuld nicht vermehren, obwohl sie den Hang zum Bösen vergrößern, weil sie der Freiheit Eintrag thun.

195.

Sind sie gewollt, so thun sie ihr nicht Eintrag.

Die Leidenschaften und die Gewohnheit hängen jedoch größtentheils (147., 171.) von dem vorhergegangenen Entschluß des Willens ab, der sich zu einer Zeit von ihnen fesseln ließ, wo er gleichsam vollkommener Herr über seine Handlungen war, und der noch immer fortfährt, sich in dieselben zu verstricken, wenn der Trieb der Leidenschaften sowohl als der Gewohnheit schon an Stärke abgenommen hat. In dieser Beziehung ist der Wille um so schuldiger, je mehr er sich fesseln ließ, und jenen

schlimmen Folgen, die aus einer so traurigen Gefangenschaft entstanden, seine Beistimmung gab.

196.

In diesem Falle vermehren sie die Güte od. Schlechtigkeit der Handlung.

Die Gewohnheit und die Leidenschaften, durch den Willen hervorgerufen, vermehren also den Hang zum Bösen, ohne der Freiheit zu schaden, und machen hiemit die Schuld noch größer. Wenn sie hingegen zum Guten sich neigen, machen sie dasselbe auch dadurch größer, daß sie dem Willen durch eine vorangehende, freie Bestimmung eine kräftigere Richtung geben.

Das, was wir von den Leidenschaften gesagt haben, bezüglich der Abnahme der Freiheit, läßt sich gewisser Massen auch auf die Leidenschaften, in so fern sie in solche der Zuneigung zum sinnlichen Wohl oder der Abneigung vom sinnlichen Uebel eingetheilt sind, anwenden, da uns beide zum sittlich Bösen anreizen können, die ersten mit der Vorspiegelung eines sinnlichen Gutes, durch die Furcht vor dem Uebel die andern.

197.

Puffendorf's widersinniger Irrthum über die Handlungen, die aus Furcht geschehen.

Sollten sie auch der Fülle unserer Freiheit einigen Eintrag thun, so kann man doch nicht sagen, daß sie dieselbe vollkommen zerstören (einige Fälle von Wahnsinn ausgenommen), und deßwegen bleiben die Handlungen, die unter ihrem Einflusse geschehen, doch immer unser Erzeugniß, weil sie doch immer vom Willen und mehr oder weniger von der Freiheit ausgehen. Man muß sich daher wirklich über Puffendorf wundern, der dem Irrthum noch einen Widerspruch beifügt, wenn er zuerst*) behauptet, daß die Handlung, die aus Furcht geschieht, keiner Zurechnung fähig sei, weil sie nicht jenem angehört, der sie setzt, sondern dem, der sie auferlegt, und bald darauf behauptet, es gebe gewisse Fälle, in welchen man jeder Drohung trotzen müsse. Müssen wir in diesen Fällen die Furcht überwinden, so können wir dieß also, und können wir es, so ist die Handlung unser; ist sie in diesem Falle unser, so war sie es auch im ersten, und sie ist der Zurechnung fähig, obwohl leichter zu entschuldigen, weil sie theils weniger f r e i, theils weniger g e w o l l t ist, als jene Akte, wo keine Furcht einfließt.

---

*) Jus N. et G. l. 1. c. 8. — et de off. hom. et Civ. l. 1. c. 1. p. 24.

198. Im Gegentheile schleppt die physische Gewalt den Körper mit sich fort, trotz des Sträubens des Willens; dieser äußerliche Akt, im positiven Gegensatz zum Willen, von dem alle menschlichen Akte ausgehen, und zur Freiheit, von welcher sie vollendet werden, wird natürlich jenem zugeschrieben, der ihn vollführt, nicht jenem, dem Gewalt angethan wird. Der Vergleich Puffendorfs zwischen diesen Handlungen und den frühern findet nicht Statt, außer in dem Falle, wo der Wille freiwillig der Gewalt nachgibt und positiv zum Verbrechen mitwirkt. In diesem Falle macht er sich schuldig in so weit er positiv dazu einfließt, wie er sich schuldig macht, wenn er der zum Bösen antreibenden Furcht nachgibt.

Gewalt hebt die Willenszustimmung (das voluntarium) und die Freiheit beim äußern Akte auf.

199. Puffendorfs Irrthum kam vielleicht davon her, daß bisweilen positive Gesetze ihre verpflichtende Kraft verlieren, wenn die Furcht sehr groß und das von ihnen verlangte Gemeinwohl nicht so bedeutend ist, daß der Privatmann die Verletzung der Gesetze dem eigenen Schaden vorziehen kann ohne Geringschätzung der Obrigkeit. In solchen Umständen hat man beim Nachgeben aus Furcht keine Schuld, aber warum nicht? Vielleicht weil der Akt nicht vom Willen ausgeht? Gewiß nicht. Der Akt geht von ihm eben so gut aus, als wenn er sich in diesen Umständen nicht befände; aber die Handlung ist nicht böse, weil das Objekt nicht an und für sich schlecht ist, und der Gesetzgeber vernünftiger Weise in so schwierigen Umständen eine Verpflichtung nicht auflegen konnte. Wenn es sich aber um ein seiner Natur nach schlechtes Objekt (112. u. ff.) handelt, wo man ein göttliches Verbot voraussetzen muß, kann die Furcht, wenn sie nicht bis zum Wahnsinn sich steigert, die Schuld nicht wegnehmen, sondern blos vermindern, in wie fern nämlich der schlecht handelnde Wille weniger Neigung zum Bösen hat, als wenn er frei und aus eigener Wahl nach demselben trachten würde.

Die Furcht kann bei positiven Gesetzen vollkommen entschuldigen.

200. Wir haben bisher den freien Willen, das unmittelbare Princip der menschlichen Handlungen, betrachtet, aber der Wille strebt nur nach etwas ihm Bekanntem. Die Intelligenz also kann als entfernteres Princip des menschlichen Handelns einen großen Einfluß auf die Moralität ausüben. Sehen wir nun, wie dieß geschieht, und um es besser zu verstehen, wollen wir uns daran erinnern, daß jeder freie Akt (71.) eine Reihe von einzelnen Akten in sich schließt, in welchen, die erste Auffassung des

Einfluß der Erkenntniß auf die Moralität.

Verstandes vorausgesetzt, die Akte des letztern mit jenen des Willens so abwechseln, daß mit Ausnahme des ersten die Abhängigkeit der beiden Fakultäten gegenseitig ist. Der Verstand also, wenn er auch gleich beim ersten Akt nothwendig handelt, participirt doch bei den folgenden von der ihn anregenden Freiheit des Willens. Auf zwei verschiedene Weisen also kann er auf den moralischen Akt seinen Einfluß ausüben, indem er nämlich entweder kraft eigener Nothwendigkeit thätig wird, oder durch freie Wahl des Willens.

201. Mit einem unfreiwilligen Verstandes-Irrthum besteht noch die sittlich gute Richtung des Willens.

Wenn er in Folge eines natürlichen, unfreiwilligen Defekts das Gute nicht vorhält (Unwissenheit), oder das Scheingut als ein Wahres (Irrthum), so kann der Wille entweder gar nicht thätig werden, oder nur nach einem Scheingute, statt nach einem wahren trachten. Strebt der Wille nach einem ihm von der Vernunft vorgehaltenen Gute, so ist er natürlich geordnet; also verfehlt er sich in einem solchen Falle nicht gegen die Sittlichkeit, wenn gleich der objektive Akt abnorm ist.

202. An einen freiwilligen Irrthum knüpft sich auch Schuld.

Geht aber die Unwissenheit und der Irrthum von dem Mangel eines jener sekundären Akte aus, in welchen der Verstand vom Willen bewegt werden mußte, so ist es klar, daß der Verstandsfehler eine Wahl des Willens war, und mithin moralisch böse ist, mehr oder weniger, je nachdem der Wille in diesen Fehler, und in die vom Geiste vorhergesehenen, und daher auch vorhergewollten Folgen Einfluß gehabt hat.

203. Verschiedene Grade in der Schuld.

Hat er daher die Unwissenheit aus Liebe zu der vorhergesehenen bösen Handlung gesucht (ignorantia affectata), so ist er viel schuldiger, als wenn er sie gewollt hätte, blos um die Mühe des Erlernens zu ersparen (ignorantia crassa); denn im ersten Falle strebt er direkt nach dem Bösen, im zweiten aber nur indirekt. Und hier ist wohl zu merken, daß wir unter Unwissenheit sowohl den habituellen, als auch den aktuellen Mangel an Kenntniß verstehen. Dieser letztere heißt Unachtsamkeit. Im Akte selbst identificirt er sich mit dem ersten.

204. Schluß.

Aus dem bisher Gesagten wird hinreichend klar, was wir am Ende des sechsten Kapitels zu beweisen uns vorgenommen haben: (137.) In welcher Weise der menschliche Wille seine äußerlichen und innerlichen Akte nach der ihm vorgesetzten Glückseligkeit richtet, in welcher Weise und aus welchen Ursachen er dieß vorgesteckte Ziel verläßt. Seine Natur treibt ihn zum

sittlich Guten, so oft er frei bleibt vom Zauber der Leidenschaften und den Lockungen des beschränkten, sinnlichen Gutes. Gestärkt durch die Gewalt der Gewohnheit bestimmt er sich dann zum sittlich Guten, und belebt seine äußerlichen Handlungen noch durch den Reiz der geordneten Leidenschaften. Fühlt er aber sich durch eine ungeordnete Einbildungskraft schon lebhaft angetrieben, bevor er die sanften Rathschlüsse der Vernunft gehört, so wird es oft geschehen, daß der selbst über die Vernunft gebietende Wille diese nur zum Dienste seiner Leidenschaften gebraucht, dadurch, daß er sie zwingt, den Objekten der Leidenschaften eine imaginäre Fülle zu geben, damit sie den unermeßlichen Wünschen des menschlichen Herzens für den Augenblick genügen können. So verwendet er die ganze Kraft des Geistes dazu, ein Mittel für die Erreichung seines Zweckes zu finden. In dieser Unordnung, das Unendliche nämlich im Endlichen zu suchen, ist die Natur des moralisch Bösen enthalten, welches verhältnißmäßig zunimmt, je mehr der Wille von dem höchsten Gute sich entfernt, und einem beschränkten anhängt.

IX. Kapitel.

Pflichten: Erstens gegen Gott.

205.

Wie werden wir mit unsern Pflichten bekannt.

Wir haben bisher den menschlichen Akt im Abstrakten betrachtet, und gesehen, daß er vom Willen ausgehe, welcher durch das Sittlichkeitsgefühl zur Erreichung des ersehnten, unendlichen Gutes geführt wird. Wir haben gesehen, durch welches Mittel man diesen zum Ziel führenden Weg erkennen kann, indem man in den Geschöpfen die Absichten des Schöpfers erforscht und mit freier Wahl sich denselben fügt, wie es die Natur thut von nothwendigem Instinkt getrieben. Es bleibt also nun übrig, daß wir damit anfangen, einen leichten Entwurf unserer Hauptpflichten zu geben.

206.

Blos zwischen sittlichen Wesen können sittliche Pflichten Statt finden.

Die Pflicht drückt eine Beziehung aus; denn wie kann man sich eine Pflicht denken ohne Einen, dem man verpflichtet ist? Ohne Gläubiger gibt es keinen Schuldner; die Pflichten des Menschen sind also

Beziehungen, in welchen der Mensch steht, und die moralischen Pflichten moralische Beziehungen. Moralisch nennt man aber das, was vom freien durch die Vernunft geleiteten Willen ausgeht: das Forschen also über die moralischen Pflichten heißt nichts anders, als die Beziehungen des von der Vernunft erleuchteten Willens untersuchen. Jede Beziehung bedingt zwei im Verhältniß stehende Objekte: also muß auch jede moralische Beziehung zwei moralische Objekte bedingen, und es ist gerade so unmöglich, daß eine moralische Beziehung zwischen physischen und materiellen Wesen bestehe, als es unmöglich ist, daß eine geometrische Größe durch zwei Zeitpunkte begrenzt werde.

207. Dreifache Pflichtordnung.

Wir können uns auf natürlichem Wege drei Ordnungen der moralischen Wesen denken, nach Oben, nach Außen, nach Innen, also auch drei Arten von moralischen Beziehungen: Jene, die uns an die unendliche Intelligenz knüpfen, jene, die uns mit beschränkten Intelligenzen in Verbindung setzen, und endlich jene, die wir zu uns selbst haben.*) Es scheint vielleicht auf den ersten Anblick absurd, eine Beziehung des Menschen zu sich selbst zu finden, weil man nicht sogleich die beiden Beziehungsobjekte entdeckt; bei einer geringen Aufmerksamkeit aber auf die Reflexionskraft des Menschen über sich selbst, sieht man wohl, daß vermöge dieser der reflektirende Mensch ein logisch verschiedenes Wesen ist, von jenem, über das er reflektirt. Das Sittlichkeitsgefühl, dessen Thätigkeit im Urtheilen über das Schickliche besteht, ist ein logisches Vermögen; also ist der Mensch, welcher über sich selbst reflektirt, bezüglich seines Sittlichkeitsgefühls ein verschiedenes Objekt vom Menschen, der als direktes Objekt dieser Thätigkeit betrachtet wird. Wenn z. B. der Mensch sagt „die Unmäßigkeit ist etwas Schlechtes", so betrachtet er von der einen Seite in sich als vernünftigem Wesen die Pflicht, der ihm angebornen sinnlichen Begierde nach Speise nicht beizustimmen; von der andern Seite sieht er in sich als sinnlichem Wesen die Pflicht, den Vorschriften der Vernunft zu folgen. Wir müssen also von drei verschiedenen Pflichtordnungen handeln: Gegen Gott, gegen uns selbst und gegen andere Menschen. Fangen wir mit den ersten an.

*) Die Natur zeigt uns kein moralisches Wesen, welches tiefer als der Mensch steht.

208. Die Pflichten gegen Gott, als allen übrigen vorangehend.

Unter allen Beziehungen des Menschen geht jene zu Gott allen übrigen moralisch und logisch voran. Der Begriff Mensch ruft nothwendig vor Allem den der Contingenz hervor. Der Begriff der Contingenz geht logisch dem Begriff der Ursache, Gott, als sie bedingend voran. Die Beziehung zu Gott steht also in logischer Ordnung bei allen übrigen Beziehungen des Menschen obenan. Dasselbe läßt sich von der moralischen Ordnung sagen; diese entspringt ja aus dem Begriffe von Zweck, von unbegrenztem Gut. Da dieses Gut nur in Gott allein, ja Gott selbst ist, so kann der Mensch keine frühere und von diesen unabhängige moralische Beziehung finden. Ich kann mir den Menschen von jeder andern Beziehung frei denken; so lange er aber ein zufälliges Wesen bleibt, ruft er in mir nothwendig den Begriff der Ursache hervor, die allein hinreichender Grund für ihn ist. Das ganze Wesen des Menschen, wie jedes andere Geschöpf, ist also in nothwendiger Abhängigkeit von seinem Schöpfer.

209. Sowohl logisch — Ursache —, als moralisch — Zweck —.

210. Sie bestehen darin, daß man diese essentielle Abhängigkeit anerkennen will.

Die übrigen Creaturen, unfähig wie sie sind, die Begriffe von Ursache und Endzweck zu haben, können mit einem freien Akte ihren Zustand der Abhängigkeit weder anerkennen, noch aussprechen. Im Menschen aber, der fähig ist, die theoretische Ordnung zu erkennen und mit seiner Freiheit sich darnach zu richten, entsteht die moralische praktische Pflicht, sich als abhängig von seinem Schöpfer für sein ganzes Sein anzusehen, und seine freien Akte dieser Kenntniß gemäß einzurichten.

211. Erstes Gebot der Naturreligion: Abhängigkeit von Gott.

Diese Pflicht, die man gewöhnlich Religionspflicht zu nennen pflegt, ist nichts anders als dieß allgemeinste moralische Princip: „Thue das Gute" angewendet auf die Beziehungen des Menschen mittelst folgender Sätze: Das Gute besteht in der Ordnung; die Ordnung, der von der unendlichen Weisheit geleitete Wille, offenbart sich in den natürlichen Beziehungen der Dinge; meine natürliche Beziehung zu Gott besteht in der gänzlichen Abhängigkeit; also muß die meinem Willen eigene Beziehung ein Verhältniß gänzlicher Abhängigkeit von Gott sein. Thue das Gute in Beziehung auf Gott findet sich also wieder in diesem andern Gebote: Dein Wille sei abhängig von Gott, wie es deine Natur ist.

212\. Drei religiöse Pflichten: Anbetung, Glaube, Liebe.

Zwei Akte sind jedem Wesen nothwendig, Sein und naturgemäß handeln. Wir hängen also als moralische Wesen vorzüglich auf zweierlei Weise von Gott ab. Wir hängen im Sein von ihm als Ursache ab, und im Trachten von ihm als Zweck. So wie aber das moralische Trachten Intelligenz und Wille in sich begreift, so ist es also auch doppelt von Gott abhängig. Von Gott als höchster Wahrheit hängt unsere Intelligenz ab, unser Wille von Gott, als höchstem Gute. Dieß sind also die drei wesentlichen Beziehungen, in welchen der Mensch zu Gott vermöge seiner Abhängigkeit steht: Abhängigkeit vom Ursein, vom Urwahren und vom Urguten. Dieß sind auch die drei Beziehungen, welche der Mensch mit seinen freien Akten auszufüllen hat. Der freie Ausdruck unserer Abhängigkeit im Sein ist Anbetung, in der Intelligenz Glaube, im Willen Liebe. Besprechen wir diese Pflichten näher.

213\. 1. Die Anbetung ist die Tugend, die in Gott das unendliche Sein anerkennt.

Wenn ich anerkenne, daß meine ganze Existenz von Gott kömmt, und von Gott in mir erhalten wird, so erkenne ich in ihm eine Superiorität an, und zwar eine unendliche, weil zwischen dem Nichts, das ich war, und dem Sein, das er mir gegeben hat, ein unendlicher Abstand ist; eine unveräußerliche Superiorität, weil, vermöge eines metaphysischen Beweises, nur er allein mich erschaffen konnte. Diese freiwillige Anerkennung der unendlichen Superiorität in Gott, die sich durch die Schöpfung und Erhaltung der Welt offenbart, heißt Anbetung.

214\. Anbetung und ihre Gegensätze: Idololatrie, Gottlosigkeit, Aberglauben.

Etwas anderes als Gott anbeten, ist also etwas sittlich Böses, eine metaphysische Absurdität, und heißt Idololatrie; ihn nicht anbeten, ist eine andere Absurdität, nämlich die absolute Unabhängigkeits-Erklärung eines contingenten Wesens; man nennt sie Gottlosigkeit; ihn so anbeten, daß falsche Beziehungen des Menschen zu Gott daraus entstehen, ist Aberglaube.

215\. Aeußerlicher Cultus.

Die innerliche Ehrfurcht, deren Akt die Anbetung ist, kann sich nicht dermaßen auf den Willen beschränken, daß sie nicht auch äußerlich sich kund gebe; der Ausdruck der innern Anbetung und Religion heißt äußerlicher Cultus. Hieraus sieht man, dieser könne nie getrennt werden von dem wenigstens habituellen Affekte der innern Ehrfurcht. Es hat zwar viele Philosophen gegeben, welche die Nothwendigkeit dieses äußern Cultus leugneten,

ihre Gründe aber beweisen, daß sie nicht mehr Philosophie als Religion besaßen. Sie hielten sich meistens dabei an's System des Interesse, und glaubten den Sieg davongetragen zu haben, wenn sie (ihrer Ueberzeugung gemäß) bewiesen hätten, daß der äußerliche Cultus für Gott, für den einzelnen Menschen und für die Gesellschaft unnütz sei. Sie gehen aber in dieser Frage wie gewöhnlich von der Theorie zur Praxis über, statt umgekehrt das Faktum ihren Vernunftschlüssen zu Grunde zu legen.

216. Einwendung.

217. Widerspruch dabei.

Mit ähnlichen Argumenten konnten sie wohl auch beweisen, daß dem Menschen natürlicherweise die Haare nicht auf dem Kopfe wachsen, sobald sie bewiesen hätten, die Haare seien unnütz; auch würde dieser Beweis ihrem Scharfsinne nicht schwer gefallen sein, da es ja so viele Menschen gibt, die entweder durch Krankheit kahl sind, oder freiwillig ihrer Haare sich berauben. So wie aber die vernünftigeren Philosophen aus dem allgemeinen Faktum, daß die Haare allen Menschen wachsen (dasselbe kann von jedem andern Theil des menschlichen Organismus gesagt werden), entnehmen, es sei für das Wohl des physischen Menschen sehr passend, Haare zu haben, und dann die Ursachen davon und den Zweck erforschen, so wird auf gleiche Weise jeder vernünftige Philosoph aus dem allgemein angenommenen äußerlichen Cultus dessen Naturgemäßheit und Nutzen anerkennen und davon Ursachen und Zweck erforschen.*)

218. Direkte Beweise: 1. Allgemeinheit des Cultus.

219. 2. Nothwendigkeit aus der Natur des einzelnen Menschen.

Die Ursache ist klar in der Einheit des Menschen gegeben. Wäre auch das Unnütze des äußerlichen Cultus wirklich bewiesen, so bleibt doch immer seine Nothwendigkeit; denn welcher Affekt kann so in unserm Innern verschlossen bleiben, daß er nach Außen sich gar nicht zeige? Die Kunst kann wohl, ich leugne es nicht, bisweilen aus wichtigen Ursachen den innerlichen Affekt verhehlen; es geschieht dieß aber durch gewaltsame Anstrengung und beständige Wachsamkeit, und kaum ist der Mensch in seine natürliche Lage zurückgekehrt, so fängt auch seine innerliche Stimmung an, sich nach Außen hin kund zu geben: ja

*) Es ist leichter, eine Stadt ohne Boden zu bauen, als ohne Götter (Plutarch). Man hat noch nie eine Stadt gegründet, ohne ihr als Basis die Religion zu geben (Rousseau). Sieh ähnliche Citate bei Haller tom. 2. c. 15. p. 203.

wie oft verräth ihn, trotz aller Anstrengung diese natürliche Neigung und enthüllt das, was er innerlich verbergen wollte! Es gehört also zur Ordnung der Dinge, daß das Innere sich nach Außen zeige, so oft nicht wichtige Ursachen es verlangen, mit Gewalt ein großes Geheimniß zu bewahren.

220. 3. Bedürfniß des Menschen, Frömmigkeitsgefühle in sich hervorzurufen.

In unserm Falle sind solche Gründe nicht nur nicht vorhanden, sondern sie erfordern sogar das Gegentheil; denn die äußerlichen Akte sind nicht nur unwillkührliche Wirkung, sondern zugleich auch eine heftige Anregung der Affekte. Die Affekte von Religiosität sind eine Pflicht für den Menschen, wie es unsere jetzigen Gegner selbst zugeben; also ist es auch Pflicht für den Menschen, durch äußere Zeichen des Cultus die Gefühle innerlicher Ehrfurcht hervorzurufen oder zu verstärken. Um so mehr, da es bei ihm so leicht ist, daß die Zerstreuung seiner äußerlichen Beschäftigungen ihn seine innersten Beziehungen vergessen macht. Und wie Viele würden, ohne diese äußern Mittel, sie gänzlich aus dem Auge verlieren.*)

221. 4. Von Gott selbst auferlegte Pflicht.

Der äußerliche Cultus ist also Ordnung, seine Vernachlässigung Unordnung; Gott will aber die Ordnung und verbietet die Unordnung; er will also auch den Cultus, nicht weil er ihm zum Nutzen gereicht (was bei keiner unserer Tugenden der Fall ist), sondern weil er in diesem, wie in jedem andern menschlichen Akte, die Unordnung unmöglich billigen kann.

222. 5. Social-Interesse.

Fügen wir nun diesen aus individuellen Beziehungen hergenommenen Beweisen den der Socialbeziehungen bei.**) Es hat ein Ungläubiger gesagt: „Wenn Gott nicht

---

*) Was haben die Protestanten nicht Alles vorgebracht gegen die mündlichen Gebete! Es ist kein Wunder, denn vielleicht haben sie nie eine Erfahrung darin gehabt, und sie begnügten sich a priori zu räsonniren (oder zu vernünfteln). Hätten sie nach dem Faktum geforscht, so hätten sie gesehen, daß, wie ein Redner, der zu den Menschen spricht, in dem auswendig gelernten Manuskripte ein Hülfsmittel hat, wenn er nur auf den Sinn Acht hat, so ein Andächtiger, der mit Gott spricht.

**) Es ist eine auffallende Inconsequenz der Ungläubigen, daß sie von einer Seite den Nutzen der Religion für die Gesellschaft leugnen, von der andern Seite dieselbe für eine Erfindung der Politiker zu deren Erhaltung ausgeben.

„existirte, so müßte man ihn suchen," und wahrhaftig auf was anders gründet sich der Glaube bei den Contrakten, das Band in der Ehe, die Treue der Unterthanen? Wo ist jenes Volk, dem der Eid nicht heilig wäre? Wo jenes, bei dem einige äußerliche Ceremonien, welche seine Wiege und sein Grab heiligen, nicht den Menschen sich selbst zum Gegenstand religiöser Ehrfurcht für dieses Leben sowohl, als nach dem Tode machen? Nimmt man der Gesellschaft die Religion, so wird der Mensch zur Kaufmannswaare, und weniger geschätzt vielleicht, als ein gutes Maulthier: dieß beweisen die Heloten in Sparta, die Sklaven im entarteten Rom.*)

223. 6. Social-Erforderniß. Man wird vielleicht sagen, der Gesellschaft genüge blos die rein innerliche Religion. Es hieße dieß nicht verstehen das, was man sagt, denn entweder will man, daß die rein innerliche Religion uns liebreich, menschenfreundlich, treu mache, ohne je einen diesen drei Eigenschaften entsprechenden äußerlichen Akt auszuüben, und dann werden diese rein innerlichen Tugenden für unsere Mitmenschen unnütz sein, oder man will, daß die rein innerliche Religion diese Akte nach Außen hervorbringe, und dieß hieße ebenso viel als, die rein innerliche Religion muß auch äußerlich sein; denn wenn wir von Naturreligion sprechen, haben wir für den äußern Ritus keine bestimmte Form; jedes äußerliche Zeichen von unserm Glauben und von unserer Ehrfurcht gegen einen höchsten Schöpfer, Richter und Rächer von jeder Pflicht und jedem Rechte, ist ein äußerlicher Religionsakt. Die äußerliche Religion ist also nicht nur ein Nutzen für die Gesellschaft, sondern, den innerlichen Sinn für Religion vorausgesetzt, eine Nothwendigkeit, da es der Gesellschaft noch mehr als dem einzelnen Individuum unmöglich ist, das nicht zu offenbaren, was sie denkt. Was ist denn am Ende die Gesellschaft anders, als die gemeinschaftliche Verbindung Mehrerer zu einem Zweck hintrachtenden Intelligenzen? Die menschlichen Intelligenzen aber stehen blos durch äußerliche Zeichen in Verbindung.

224. 7. Menschenpflicht. Zugegeben auch, der äußerliche Cultus sei weder ein Vortheil, noch eine Nothwendigkeit für die Gesellschaft, so bleibt er doch eine Pflicht des Menschen. Die menschliche Gesellschaft, das Zusammenwirken der Menschen zum Gemeinwohl, muß zum höchsten Gute (30.) in Beziehung stehen,

*) S. *Maistre* Du pape. l. 2. c. 5.

als dem natürlichen Objekte des menschlichen Willens; die Menschen können aber nicht **zusammenwirken** in Beziehung auf das höchste Gut, als dadurch, daß sie die ganze Gesellschaft zur Erreichung desselben in Bewegung setzen. Um aber vernünftige Wesen zum Trachten nach einem Gute anzuregen, gibt es kein anderes Mittel, als sie zur Erkenntniß und Verehrung desselben zu bringen. Das höchste Gut erkennen machen, heißt: „**es loben**" (128.), es verehren machen, heißt: „alle Glieder der Gesellschaft in Abhängigkeit zu Gott stellen" (212.), dadurch, daß sie die sinnlichen Güter, als Princip jeder weniger geordneten Neigung (156.), ihm, dem höchsten Principe jeder Ordnung, aufopfern.

235.

8. Lob und Opfer, Akte der Socialreligion.

Lob und **Opfer** sind also die ersten Mittel in der Gesellschaft, zur Erreichung des höchsten gemeinschaftlichen Gutes zusammenzuwirken. Um sie aus den Socialpflichten auszuschließen, muß man entweder supponiren, daß die Gesellschaft nicht aus intelligenten Wesen bestehe, oder daß das Ziel der Intelligenzen nicht Gott sei, die höchste Wahrheit und das höchste Gut, oder daß der in der Gesellschaft sich befindende Mensch nicht verbunden ist, das Wohl seiner Mitbrüder zu befördern. Ihr, die ihr euch für Philosophen und Philanthropen ausgebt, wählt unter diesen drei Widersprüchen jenen, der euch mehr gefällt; immer steht ihr doch da entweder ohne Geist oder ohne Herz.

226.

Einwurf: Beantwortung, wie der Cultus naturgemäß sei.

Allerdings sind die Formen, mit welchen das **Lob** ausgesprochen und das **Opfer** dargebracht werden soll, von der Natur selbst nicht genauer bestimmt; dieß beweist aber keineswegs, daß es nicht naturgemäß sei, Gott zu **loben**, und ihm irgend ein sinnliches Gut **aufzuopfern**, um seine Oberherrschaft durch die Erfüllung seines Gebotes anzuerkennen. Auch in der Sprache sind die Formen willkührlich. Ist das Sprechen deßwegen dem Menschen weniger natürlich?

327.

Abschaffung des Cultus ist ein Anzeichen des Verfalls der Gesellschaft.

Schließen wir also, daß aus der Natur der Dinge die Nothwendigkeit, das Bedürfniß, die Pflicht des äußerlichen Cultus für das Individuum sich ergibt; daß derselbe für die Gesellschaft nützlich und nothwendig sei, für sie, deren Einheit vorzüglich in der Verbindung der Intelligenz mit dem Willen stehen muß, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Die Abschaffung also des äußerlichen Cultus vom Protestantismus begonnen, vom Indifferentismus vollendet, und von vielen als eine Vervollkommnung der Gesellschaft und als eine neue Socialfreiheit ge-

priesen, ist nichts anders, als eine feierliche Verkündigung der Auflösung aller socialen Bande, ein großer Rückschritt zur Barbarei und ein natürlicher Effekt des Zwiespalts in den Intelligenzen. Eine traurige Wirkung einer noch traurigeren Ursache, die, wenn sie Mitleid erregt, über solche Völker, die die Einheit ihres Glaubens verloren haben, gewiß nicht den Neid, noch weniger das Anpreisen von Seite jener glücklicheren Völker verdient, die immer noch das festeste Band socialer Einheit bewahrt haben, die Religion.

Alles bisher Gesagte wird man besser verstehen, wenn im zweiten Theil die Theorie des Socialwesens entwickelt sein wird; und gerne hätten wir den Traktat über die Socialreligion bis dorthin verspart. Um den Stoff jedoch nicht auseinander zu reißen, mußten wir die angedeuteten Grundsätze über das Socialverhältniß voraussetzen. Dieß werden wir in ähnlichen Umständen noch öfters thun müssen, um nicht zu abgeschmackten Wiederholungen uns genöthigt zu sehen; denn das Individuum als physische Person und die Gesellschaft als moralische sind an ähnliche Pflichten gekettet, und rufen daher beständig dieselben Grundsätze in verschiedener Hinsicht hervor. Gehen wir nun zur zweiten Pflicht des Menschen gegen Gott über.

228. Zweite Pflicht gegen Gott als höchste Wahrheit: Ihm gläubig anhängen. Metaphysischer Beweis.

So wie die Contingenz unsers Wesens uns auf ein absolutes, höchstes Wesen hinführt, von welchem nothwendig jedes andere Wesen als aus seiner Quelle hervorgeht, so macht die eingeborne Begierde, kraft welcher unser Geist dahinstrebt, Alles zu erkennen, was ist, uns die Unmöglichkeit deutlich, daß ein vernünftiger Mensch volle Befriedigung haben könne, außer er gelange zum Schauen des Urgrunds von Allem, was ist, nämlich des höchsten Wesens. Wahrhaftig jedes beschränkte Sein hat dieses Sein, aber es ist nicht das Sein: den Beweis dafür gibt die Metaphysik. Hat sie das Sein, so hat sie es von einer Ursache empfangen, also ist die Anerkennung des beschränkten Seins mit der Anerkennung des Urgrunds verbunden. Ueber seine Natur noch in Ungewißheit regt sich immer mehr das Verlangen nach seiner Erkenntniß, ohne je Befriedigung zu finden. Man erhebe sich von Ursache zu Ursache, so lange man will, sind wir nicht zum Urgrunde gelangt, und haben ihn nicht in sich selbst geschaut, so steigert sich immer der Durst. Die Glückseligkeit des menschlichen Verstandes, des edelsten Theiles des Menschen, ist also an die Erkennung der höchsten Wahrheit, die Gott ist, und an die

Erkennung jener Sekundärwahrheiten geknüpft, durch welche, wie durch Grade, er vermöge seiner vernünftigen Natur zum Höchsten emporsteigen muß. Also muß der Wille vernunftgemäß (er ist verpflichtet) die Erkennung des Wahren sich verschaffen, in der Absicht, zur höchsten Wahrheit zu gelangen; was ebenso viel heißt, als: der Mensch muß sich freiwillig in ein Abhängigkeitsverhältniß zur höchsten Wahrheit stellen, er muß ihr anhängen.

229. Es ist eine Vollkommenheit von uns.

Wie also das Wahre eine Vollkommenheit des bessern Theiles unserer Natur, des Verstandes, ist, so macht auch das freiwillige Anhängen an der Wahrheit eine Vollkommenheit unsers Willens aus, in so weit dieser den Verstand beherrschen kann. (71 u. ff.)

230. Beweise aus dem Instinkt: 1. Erröthen wegen Unwissenheit.

Hieraus erklären sich verschiedene moralische Phänomene, die unsere Theorie bestättigen, und zwar für's erste das Erröthen wegen Unwissenheit, einer Unvollkommenheit unseres Geistes, welches um so mehr zunimmt, je mehr es dem Willen möglich und Pflicht war, sich Kenntnisse zu verschaffen. In diesem Falle vereint sich mit der Unvollkommenheit des Verstandes auch jene des Willens.

231. 2. Ehrgeiz im Wissen.

Es erklärt sich zweitens der beim Wissen Statt habende Ehrgeiz, der Ruhm, der auch aus den kleinsten Entdeckungen sich ergibt, besonders wenn man jeden andern davon ausschließen kann. Mit welchem Lob werden die Entdecker, ich sage nicht von Amerika oder der Buchdruckerkunst, überhäuft, sondern auch die Entdecker der kleinsten Gegenstände, z. B. eines alten Codex, einer Pflanze, des Gebrauchs einer Muskel u. s. w.!

232. 3. Abscheu vor jeder Lüge.

Es erklärt sich drittens der natürliche Abscheu gegen jede auch noch so unbedeutende Lüge, als Diebstahl am Gut des Verstandes, und gegen den Lügner, der es raubt, das natürliche Erröthen eines jeden, der über der Lüge ertappt wird; das natürliche Erröthen bei den Kindern vorzüglich, welches um so heftiger ist, je unschuldiger sie sind. Wenn jede Wahrheit eine Participation der höchsten Wahrheit ist, und ein Mittel, zu derselben sich zu erheben, wenn sie eine Vollkommenheit unsres edelsten Theils, des Verstandes, ist, so ist jede Beraubung derselben für uns ein bedeutender Verlust, jede Verletzung derselben ein schweres Vergehen.

233. Strafbarkeit der Indifferenz, besonders in der Religion.

Was ist also von jenen Gleichgültigen zu halten, welche ihr höchstes Gut in einer gänzlichen Indifferenz erkennen bezüglich der wichtigsten Wahrheiten, von welchen ihr ganzes moralisches Sein abhängt? Könnte man nur ihre Ehre noch dadurch retten, daß man sie stupid nennt, aber so bieten sie alle Kraft ihrer Sophismen auf, um auch in Andern diese dem Verstande so entgegengesetzte Lethargie fortzupflanzen, und beweisen durch die That, im Herzen weit von jener Indifferenz entfernt zu sein, die ihre Worte anpreisen. Sie sprechen, sie schreiben, sie drucken, sie schmähen; zu was, bei Gott, so viel Lärm, so viel Hitze, wenn jede Theorie indifferent ist? wenn sie selbst nicht einmal gewiß sind über das, was sie mit so viel Eifer vertheidigen?

234. Widerspruch derselben und ihre traurigen Folgen.

Sie behaupten vielleicht, es sei unmöglich, die Wahrheit zu finden? Wer gibt ihnen aber das Recht, die Erforschung derselben zu verbieten? Sie sagen, der Dogmatismus bilde Fanatiker. Ist dieß aber nicht ein Beweis, daß die Theorien nichts weniger als indifferent seien? Und so ist es in der That: Jede Theorie hat früh oder spät ihre praktischen Folgen; die Indifferenz für die Theorie ist nichts anders, als ein Uebergang zur Indifferenz in der Praxis oder zur Abschaffung jeder Moral. Diese Gleichgültigkeit ist der Natur unsers Geistes entgegengesetzt, widersprechend in sich selbst und traurig in ihren Folgen.

235. Pflicht zu glauben, wenn Gott spricht.

Ist der Mensch von Natur gezwungen, und durch eine Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, um wie viel mehr ist er dieß, wenn sie sich selbst offenbart. Wir wollen hier keineswegs das positive Faktum der Offenbarung feststellen, sondern nur die natürliche Pflicht, ihr beizustimmen, im Falle uns eine gegeben würde. Niemand werfe uns also vor, in das Gebiet der Theologie überzugreifen. Die natürlichen Pflichten können entnommen werden entweder aus der bloßen Natur des moralischen Wesens oder aus der Natur im Moment der Handlung. Jenes sind absolute Pflichten, diese hypothetische, natürlich sind sie aber alle beide, und gehören daher in die Sphäre der Philosophie. Wir behaupten also, daß der menschliche Geist streng verpflichtet sei, der Wahrheit anzuhängen, wenn sie sich von sich selbst durch das Wort nach Außen offenbart, gerade so, wie es Pflicht ist, derselben anzuhängen, wenn sie in uns durch innere Evidenz entstanden ist. Diese Proposition findet ihren Beweis in dem, was wir bisher über

die natürliche Tendenz nach Wahrheit gesagt haben. Unzählige

256. Einwürfe der Ungläubigen.

Schwierigkeiten sind von den Gegnern der Offenbarung aufgestellt worden; die einen behaupteten, Gott könne zu uns nicht sprechen; andere, er dürfe es nicht seiner Ehre halber; andere erlaubten ihm, zu sprechen, wenn er nur keine Geheimnisse vortrage; andere bewahrten sich, nach zugegebener Offenbarung der Geheimnisse, das Recht vor, über die Wahrheit derselben zu urtheilen; andere wollten, ohne den Stoff zu beschränken, ihrem Schöpfer das Mittel vorschreiben, durch welches er der Creatur sich mittheilen könnte; andere behaupteten, jede Offenbarung sei unnütz; andere . . . . . . es genüge übrigens dieser Catalog von Thorheiten; die Zeit würde mangeln, sie alle aufzuführen; denn die Zahl der Thoren und mithin ihrer Thorheiten ist Legion.

257. Antworten: 1. Gott konnte sprechen.

Thorheiten, sage ich, denn nehmen wir einmal Gott an, d. h. ein unendliches Wesen, Schöpfer und Leiter der Welt, so würde jeder der frühern Sätze lächerlich, wenn nicht gottlos. Ein Allmächtiger, der das nicht kann, was jedes alte Weib vermag, seine Gedanken offenbaren! . . . . Er, der im Menschen die geheimnißvolle Kraft hervorbrachte, mit der Sprache in den Geist des andern einzudringen, und durch gewisse, materielle Zeichen seine eigne Intelligenz mitzutheilen! . . . . .

258. 2. Er erniedrigt sich nicht dadurch, daß er zu uns spricht.

„Er darf sich nicht erniedrigen.“ Ist es aber eine größere Erniedrigung, in unserm Geiste das Licht der Wahrheit anzuzünden, als zu unserm Körper die Erde zu formen, aus welcher er uns gebildet hat?

259. 3. Er kann uns Geheimnisse offenbaren.

„Er darf keine Geheimnisse offenbaren.“ Aber warum? Entweder, weil es keine gibt, oder weil er sie uns nicht erklären kann oder erklären darf. Die Behauptung, daß es keine Geheimnisse in Gott gebe, ist um so absurder, je größer das Geheimniß der ganzen Natur ist; denn um wie viel geheimnißvoller wird unserer beschränkten Intelligenz ein unendlich[illegible] ein! Was heißt eigentlich ein Geheimniß? Geheimniß i[illegible] Proposition, in welcher der Geist die innere Relation zwisch[illegible]jekt und Prädikat nicht versteht; um alle diese wechselseitigen Beziehungen zu erkennen, ist es nothwendig, das Subjekt und Prädikat zu durchschauen; nun kann aber der Mensch mit blos natürlichen Kräften das göttliche Wesen weder in sich selbst erkennen, noch seine Attribute durchschauen, weil jede Erkenntniß Gottes dem

Menschen durch die Geschöpfe als dem unmittelbaren Objekte zukommt. Gott ist also für den Menschen natürlicher Weise eingehüllt in die Schatten, oder besser gesagt, in das unzugangbare Licht des Geheimnisses. Wenn wir unter Geheimniß der Etymologie gemäß alles das verstehen, was verborgen ist, so muß der menschliche Geist in Gott nothwendig Geheimnisse finden, weil Gott unendlich und die Fassungskraft des menschlichen Geistes beschränkt ist.

240.

Die Geheimnisse sind nicht Worte ohne Sinn.

Gibt es also Geheimnisse, warum kann er sie nicht offenbaren? „Weil er uns nur Worte ohne Sinn offenbaren würde." Also würde jedes Geheimniß der Natur „Worte ohne Sinn" sein. Wenn also der Physiolog sagt: Ein von der Seele belebter Körper, wenn der Physiker von einer mitgetheilten Bewegung spricht, so sagen sie nichts als leere Worte, weil man nicht versteht, wie die Seele belebt, wie die Bewegung mitgetheilt wird. Die Deisten verwechseln die Unerfaßlichkeit des Geheimnisses mit der Unerfaßlichkeit der Ausdrücke. Der Bauer, dem ein Mathematiker den pythagoräischen Lehrsatz vorlegt, wird nicht begreifen, wie die Summe der Quadrate der Catheten jenem der Hypothenuse gleich sei, er wird aber wohl verstehen, was das heiße: gleich sein, was es heiße: ein Quadrat. So wissen auch wir, wenn man uns das Geheimniß der Trinität vorlegt, und wir nicht in dem Augenblick den Verstand verlieren, was eins und drei, was Natur und Person sei, da wir diese Worte beständig gebrauchen. Unverständlich ist uns blos die Einheit der Natur, verbunden mit der Dreiheit der Personen. Eben diese Unerfaßlichkeit des Geheimnisses und die vielen Einwürfe der Ungläubigen zeigen, daß sie die Worte wohl verstehen; denn wie könnten sie sonst davon sprechen, wenn sie ihre Unmöglichkeit zu beweisen versuchen.

241.

Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott wegen der Offenbarung.

Es gibt also Geheimnisse, Gott konnte sie uns offenbaren, aber „Er soll es nicht!" Und warum? Weil sie uns demüthigen. O beweinungswürdige Verblendung! Wenn mich ein Mensch unterrichtet, so werde ich ihm verpflichtet sein, wie der Sohn gegen den Vater, ja noch mehr, würde der große Alexander sagen; und um so höher würde ich die Wohlthat schätzen, je verborgener die Geheimnisse sind, die er mir offenbart. Blos bei Gott ist die Unwissenheit für mich ein Ruhm, das Wissen eine Demüthigung, der Unterricht eine Beleidigung!

242. „Gott mag nur sprechen, wenn es nur unserer Vernunft überlassen bleibt, seine Mittheilung zu untersuchen.“ Die Vernunft hat zu untersuchen, ob er gesprochen hat; ist aber die Thatsache bewiesen, und stimmt die Vernunft doch nicht damit überein, befürchtet sie, daß das Wahre falsch sein könnte, dann ist sie eine Aftervernunft.

4. Die Offenbarung ist unabhängig von der Vernunft.

243. „Wenigstens sollte Gott unmittelbar mit uns sprechen, damit wir über die Thatsache gewiß sein könnten; nicht uns aber unter die Meisterschaft Anderer stellen.“ Wer sind wir denn, daß wir Gott Gesetze geben wollen? Sind wir etwa nun gewiß über die Thatsachen an und in uns selbst? Haben wir über diese Thatsachen immer Gewißheit? Es gibt tausende von derlei Thatsachen, die keine Spur in unserm Bewußtsein zurücklassen, und ebensoviel Thatsachen anderer Art, die nur ein Narr leugnen würde; davon handelt die Logik. — Was hilft also dieß Vernünfteln über die Weise, wie Gott zu uns sprechen soll?

Er konnte zu uns sprechen auf dem Wege der Autorität.

244. Alle diese Schwierigkeiten beabsichtigen, uns davon zu überzeugen, daß ohne eine unwiderstehliche Evidenz, wie die metaphysische ist, das Sprechen Gottes zu uns keine Kraft hat. Wahrhaftig eine sonderbare Forderung, blos dann glauben zu wollen, wenn es unmöglich ist, nicht zu glauben! Welches Verdienst bliebe dann dem Glauben?

Es war passend, auf diese Weise zu uns zu sprechen.

Nein: die gegenwärtige Vorsehung erforderte sogar, daß der Verstockte dem Glauben widerstehen könne, wenn nur jeder Mensch, der eines guten Willens ist, leicht zum Glauben kommen konnte. Dieß ist nun gerade der doppelte Charakter jeder moralischen Gewißheit: denn da ihre Evidenz aus dem Complex der Beweise entsteht, so ist es leicht für jeden Ungläubigen, auf die große Anzahl derselben und auf ihre unwiderstehliche Kraft in ihrer Zusammenfassung nicht Rücksicht zu nehmen. Da aber ihre Beweise sich auf Thatsachen gründen, so sind sie auf der andern Seite für das mittelmäßigste Genie zugänglich, und bilden durch ihre Zahl und ihre Verschiedenheit eine vollkommene Evidenz.

245. Der Allerhöchste konnte also zu uns nach seiner Willkühr sprechen, ja es war sogar nothwendig zu unserm Wohl, daß er sprach, und wir sind ihm deßwegen zu großem Dank verpflichtet; denn was wüßten wir sonst, ich sage nicht von jenen übernatürlichen Wahrheiten, welche für die Vernunft unver-

Nothwendigkeit der Offenbarung.

ständlich sind, sondern nur von jenen noch so klaren und zugänglichen Wahrheiten der Metaphysik und der Moral? Mit der geringsten Aufmerksamkeit wird man wahrnehmen, daß nur Wenige und zwar nach langen Studien mit Beigabe von tausend Irrthümern zur Erkenntniß des Wahren gelangt sind. Wenige; denn wie viele sind denn unter den Menschen fähig, metaphysische Studien zu machen, und unter diesen wie wenige frei von Berufspflichten, Nahrungssorgen und andern Beschäftigungen! Man könnte sagen, daß von diesen wenigen die übrigen belehrt werden könnten; aber die Gelehrten, würden sie sich zum Unterricht verstehen auch auf Kosten des Ostracismus und des Giftbechers? Und wenn sie auch wollten, wen würden wir zum Führer wählen, wenn selbst diese wenigen im beständigen Streite liegen? Entweder müßten wir auf bloßen Zufall hin eine Parthei ergreifen, und welche Thorheit wäre es, dem Zufall Glauben zu schenken! Oder wir müßten ihre Lehre untersuchen, und Viele, wie wir schon gesagt, sind unfähig, zu studieren und zu unterscheiden. Wenigen also ist es gegönnt, das Wahre zu finden.

246. Ohne Offenbarung würden nur Wenige die Wahrheit erkennen.

247. Mühsam, nicht ohne Zweifel und Irrthümer.

Mit welcher Mühe aber und welchem Zeitaufwand! Es wird heut zu Tage schon so viel erfordert, wo doch die Auktorität das Forschen des Geistes um so Vieles erleichtert und abkürzt; was wäre es also, wenn jeder Philosoph aus sich seine Principien feststellen und die Folgerungen daraus ziehen müßte bis zu den letzten moralischen Consequenzen? Man würde kaum zu einer mittelmäßigen Erkenntniß seiner Lebenspflichten gelangen, bis man dem Tode nahe wäre. Erkenntniß? Und was für eine, guter Gott! Mit wie viel Irrthümern würden die wenigen aufgestellten Wahrheiten verunstaltet, von wie viel Zweifeln verdunkelt werden! Es ist unmöglich, unter den Philosophen Eintracht zu stiften ohne Auktorität, und bei den so vielen verschiedenen Meinungen, wer könnte sich ohne Arroganz in seinem eigenen Wissen überzeugt nennen? Irrthum, Zweifel, Anmaßung, dieß wären die Folgen, hätte Gott nicht gesprochen.

248. Ohne hinreichende Sanktion.

Aber es kommt noch viel ärger: denn welchen Einfluß müßte die Ungewißheit der Theorien auf die Moral ausüben! Die Moral, die so viele Opfer erfordert, und sie bei der geoffenbarten Religion von dem Gläubigen auch erhält, mit der Gewißheit der unfehlbaren und unendlichen Belohnungen und

Strafen! Nimmt man nun diese Gewißheit hinweg, und stellt ihr gegenüber alle Reize der Leidenschaften, so wird man sehen, wie unmöglich es der Moral ist, den Menschen zu einem Opfer zu bringen. „Entsage, soll sie einem von Ruhm, Heldenthaten und sinnlicher Lust „berauschten Jüngling zurufen, entsage dem Ansehen, dem Commando, „den Genüssen, weil du vielleicht eine ewige Strafe dir zuziehen „kannst; und vielleicht ewige Freude durch die Entsagung erhal„ten wirst." Wird er auf ein einfaches „Vielleicht" hin gehorchen? Guter Gott! Eine absolute Gewißheit reicht nicht immer, ja sogar selten hin zur Besiegung so heftiger Leidenschaften; was wird eine ungewisse Wahrscheinlichkeit ausrichten?

249.
Die Vernunft macht uns Hoffnung zu einer Offenbarung; bewiesen wird sie durch Thatsachen.

Die Offenbarung war also nothwendig, und zu erwarten von der unendlichen Barmherzigkeit, die den Menschen nicht erschuf, um ihn zu verderben: so weit gelangt philosophisches Forschen mit seinen Kräften allein. Gibt es aber wirklich eine Offenbarung? Hier handelt es sich um eine Thatsache, und diese kann sich nicht auf bloße Vernunftschlüsse stützen; sie zu beweisen, überlassen wir der Theologie.

250.
Natürliche Offenbarung der Neuerer.

Man möge uns blos die Bemerkung erlauben, daß aus dem Gesagten auch der Angriff einer neueren, der Offenbarung feindlichen Sekte zurückgeschlagen wird. Diese, ihre schlechten Absichten durch Gleißnerei aufrecht haltend, nimmt den Namen „Offenbarung" an, blos um desto erfolgreicher ihre wirkliche Existenz zu bekämpfen. Deutschlands Rationalisten und Frankreichs Eklektiker sprechen uns beständig von Offenbarung*), verstehen aber unter diesem Worte nichts anders, als daß der Schöpfer seinen Geschöpfen sich kund thue entweder mittelst des Schauspiels der physischen und moralischen Welt, oder mittelst einer grössern Geistesfülle und Scharfsinns, mit welchen er gewisse, auserwählte Seelen ausstattet, um die Wahrheiten zu entdecken und zu verbreiten. Diese Wahrheiten, fügen sie bei, nicht geeignet für die große Masse, mußten in wunderbare, symbolische (Mythen) Ereignisse eingehüllt werden, die von der Philosophie allmählig aufgeklärt werden sollten, je mehr sie an Aufklärung zunimmt und sich entwickelt. Zu den Mythen zählten sie auf gleiche Weise sowohl die

---

*) S. Wegscheider Inst. theol. Damiron histoire de la philos.

biblischen, übernatürlichen Ereignisse, als auch die schändlichen Thorheiten der Mythologie, der Edda, des Vedah und des Coran; zu den Philosophen dann rechneten sie nebst Confuzius, Plato, Sokrates, Apollonius und mehrern andern ähnlichen Helden der heidnischen Philosophie, nicht allein Moses, sondern auch die hehre Person Jesu Christi. Mir kann es nicht einfallen, solche Thorheiten bekämpfen zu wollen: bei Perrone *) kann man, wenn man will, eine ebenso gelehrte als gediegene Widerlegung derselben finden.

251. Kurze Andeutung einiger ihrer Widersprüche. Ich habe nur zu bemerken, daß in diesem Systeme die sogenannte Offenbarung nichts anderes ist, als die Vernunft der Philosophen, welche aus den Mythen das herauslesen, was ihr gefällt, und den Völkern es als Dogma aufstellen kann. So viel Köpfe es gibt, die sich Erleuchtung und Sendung anmaßen, ebenso viel Päbste gibt es dann auch unter den Philosophen, deren Willkühr die Völker anheim gestellt sind. Damiron sagt uns dieß ganz offen, wenn er von den Pflichten der Völker gegen die großen zu ihrer geistigen Wiedergeburt **) vom Himmel gesandten Männer spricht. Leider hat er uns nicht darüber aufgeklärt, wo die Patente für diese himmlische Mission ausgestellt werden, oder aus welchem Zeichen wir jeden dieser neuen Messiasse erkennen müssen, die sich zur Vertreibung der Finsternisse erheben! So lang dieser Knoten nicht gelöst ist, werden wir immer in derselben Verlegenheit sein, eine Wahl zu treffen zwischen den widersprechenden Auslegungen dieser himmlischen Gesandten, die entweder der Willkühr oder dem Zufall überlassen bliebe, oder lange und schwierige Studien in der abstraktesten Spekulation erforderte, zu welchen das Volk so nie geeignet wäre.

252. Dritte Pflicht gegen Gott: Liebe. Besprechen wir nun noch kurz die dritte unserer Pflichten gegen den Schöpfer, die Pflicht der Liebe.

Sobald die Vernunft das Gute erkannt hat, so strebt der Mensch darnach mit seinem Willen, und hängt ihm im Gefühle der Befriedigung an. Diese Befriedigung aber kann aus zwei verschiedenen Betrachtungen des Guten von Seite der Vernunft ausgehen. Betrachtet diese das Objekt als Gut in sich, so billigt es

*) P. Joann. Perrone S. J. Praelect. theol. T. I. p. 1. c. 2.

**) Philos. t. IV.

der Wille, und gefällt sich in der darin bemerkten Ordnung; betrachtet die Vernunft es als Princip des Genusses, den sein Besitz verspricht, so erfreut sich der Wille in diesem Genusse, den er entweder schon besitzt oder zu hoffen hat. Kurz, der Wille hängt gerade so dem Guten an, wie die Vernunft es ihm vorhält. (138.) Gefällt

253. Vollkommene oder unvollkommene Liebe.

er sich im Guten, weil es gut in sich ist, d. h. der Ordnung gemäß, so heißt die Liebe vollkommen, weil sie direkt nach dem Hauptzwecke des Willens, dem Schicklichen (19. 20.), gerichtet ist; erfreut er sich an dem Genusse, der mit seinem Besitz verbunden ist, so ist die Liebe unvollkommen, weil sie weniger direkt nach dem eigentlichen Ziel des menschlichen Willens trachtet, und als ihren Zweck blos das aus dem Besitz des Guts folgende ansieht. (17. 18.)

254. Die vollkommene Liebe ist nicht unmöglich.

Nicht blos Philosophen, sondern auch Theologen haben darüber gezweifelt, ob es möglich sei, Gott zu lieben, weil er gut in sich ist, abgesehen von dem Genusse, den uns die Vereinigung mit ihm und die Bewunderung seiner unendlichen Schönheit gewähren muß. Nehmen wir aber einige Rücksicht auf das, was in den zwei ersten Kapiteln gesagt wurde, so verstehe ich nicht, wie man dieß in Zweifel ziehen konnte. Auf gleiche Weise nämlich müßten wir an einer von den folgenden Propositionen zweifeln: 1. Der Wille hängt dem Guten an, das die Vernunft ihm vorhält. 2. Die Vernunft kann Gott als gut in sich betrachten, abgesehen von der Rücksicht auf meine Seligkeit. Nun sehe ich nicht ein, wie ein Zweifel hier möglich ist, wenn man die citirte Theorie gut verstanden hat.

255. Einwürfe und Antworten. 1. Ich bin nicht der Zweck von mir selbst.

Die zwei Hauptgründe, die dagegen angeführt zu werden pflegen, bestehen blos in zwei Aequivokationen: 1. Man sagt: „Wäre Gott nicht das Gute (das eigentliche Objekt) für meinen Willen, so wäre es unmöglich, ihn zu lieben; wenn ich ihn also liebe, so liebe ich ihn, insofern er mein Gut ist." Die Zweideutigkeit liegt hier ganz in dem Worte: insofern, welches entweder Zweck oder Ursache ausdrücken kann. Etwas anderes ist es: „Ich liebe Gott, weil mein Wille so beschaffen ist, daß er das Gute liebt," hier ist es Ursache; und etwas anderes: „Ich liebe Gott, um dadurch einen Genuß zu haben," hier Zweck. Niemand kann leugnen, daß die Ursache der Liebe die Natur meines Willens (des vernünftigen Trach-

tens nach Gutem) ist; wohl kann aber geleugnet werden, daß er nach dem Guten trachtet, blos um davon einen Genuß zu haben, da ja ein gut geordneter Wille den Genuß der Liebe zum Guten aufopfert.

256. 2. Ich ordne mich nach Gott, nicht Gott sich nach mir.

Zweiter Einwurf: „Bei der Liebe zu Gott suchen „wir unsere Vervollkommnung, also ordnen wir Gott „nach uns, nicht uns nach Gott." Das Zweideutige dieses Einwurfs liegt in dem Worte „ordnen", welches eine von uns erkannte und gebilligte Ordnungsbeziehung ausdrückt. Wenn wir solche Ordnungsbeziehungen betrachten zwischen wechselseitig abhängigen Wesen, so finden wir allerdings eine gegenseitige Connexion in denselben; aber in ganz verschiedener Hinsicht. Du bist mein Herr, sagt der Knecht; du mein Knecht, sagt der Herr: wie verschieden aber ist in beiden Fällen dieses „mein"! Mein Herr heißt so viel, als: meine Vollkommenheit besteht in deiner Bedienung; mein Knecht, in dem von dir Bedientwerden. Auf gleiche Weise, wenn ich sage: mein Begriff ist wahr, drücke ich eine Beziehung zwischen Begriff und Wahrheit aus, jener aber hängt von dieser ab, nicht umgekehrt. Dieß ist nun der Sinn des Wortes ordnen. Es drückt aus, daß wir Gott als die Ursache unserer Vollkommenheit betrachten, weil er das natürliche Objekt unsers Verlangens ist, also muß man in der That vielmehr sagen, wir ordnen uns nach Gott, als Gott ordnet sich nach uns.

257. Praktische Pflicht der Liebe.

Gerade dieß ist die praktische aus der Liebe sich für uns ergebende Pflicht: Unsere ganze Thätigkeit nach jenem unendlichen Gut ordnen; woraus alle unsere Vollkommenheit in dem gegenwärtigen Leben entspringt. (41.) Diese Ordnung ist, wenn sie auf die Erkennung der göttlichen Vollkommenheit begründet wird, die vollkommenste, weil höchst vernunftgemäße Ordnung; stützt sie sich auf die Erkenntniß des reinen und unaussprechlichen Genusses, den uns die ewige Vereinigung mit Gott gewähren wird, so ist es eine weniger vollkommene Ordnung, weil sie in verkehrter Weise den Genuß oben anstellt; wir entfernen uns jedoch nicht von dem, der der einzige Gegenstand unsers Verlangens und das Ziel unserer Thätigkeit sein soll. So ist also, wenn auch weniger vollkommen, dennoch auch dieses Trachten geordnet, und auch dieß kann unsere Thätigkeit wirksam zum Guten lenken. Auf beide Weisen müssen wir also unsern Willen auf Gott richten, und ihn durch Hoffnung und Liebe befeuern.

X. Kapitel.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

258. Verschiedene Formen des Moralprincips in seiner Anwendung auf das handelnde Individuum.

Nach den Pflichten, die uns an jenen unendlichen Urgrund ketten, aus welchem unser ganzes Sein, jede unserer Verpflichtungen entspringt, gibt es für den Menschen keine ihn näher berührende Beziehung als jene, die in ihm selbst die leitende Vernunft mit dem zur Leitung bestimmten passiven Theile seines Wesens verbindet. Von den aus dieser Beziehung herrührenden Pflichten wollen wir jetzt einen zwar kurzen aber möglichst geordneten und entwickelten Ueberblick geben, ausgehend, wie auch früher, von dem allgemeinen Princip: „Thue das Gute“. Dieser allgemeinen Formel füge man das einzelne Objekt bei, und so werden wir als generellen Ausdruck der Pflichten des Menschen gegen sich selbst das Gebot erhalten: „Thue dein Gutes“. Wie das wahre Gute des Menschen (4. 19.) in der Erreichung seines Endzwecks liegt, worin auch die Ordnung, das Schickliche, das Sittliche besteht, so kann man dasselbe Gebot in jene anderen verwandeln, die von verschiedenen Auktoren als Grundprincipe angenommen werden. „Strebe nach deinem Endzwecke“; „bewahre die Ordnung“; „lebe schicklich, sittlich“. So wie ferner derjenige, der sein Ziel erreicht hat, auch seine eigene Vollkommenheit (13., 14.) und eigene Glückseligkeit (Kap. 2.) erlangt, welche für den Menschen (36.) bei Gott allein aufbewahrt ist, so läßt sich dasselbe Universalprincip auch auf folgende Weise ausdrücken: „Vervollkommne dich selbst“; „mache dich glücklich“; „strebe nach Gott“. Da endlich der Allerhöchste das ganze Werk des Universums zur Offenbarung seiner selbst bestimmt hat, so muß der Mensch, der seinen eigenen Willen den Absichten des Schöpfers conformiren will, zur Offenbarung und zum Lobe des Schöpfers beitragen, woraus sich neue Formeln für die Pflichten gegen sich selbst entwickeln: „Lebe so, daß Gottes Vollkommenheiten dadurch geoffenbart werden“, „trage zur Verherrlichung Gottes bei“. Sobald man die Natur und die Eigenschaft des wahren Gutes für den Menschen verstanden hat, lassen sich diese und so viele andere ähnliche Formeln, über welche die polemische Philosophie einst so heftig gestritten, auf eine einzige (102.) zurückführen, die in der objektiven

und subjektiven Ordnung verschieden betrachtet oder entwickelt werden muß. Beginnen wir nun die Folgerungen hieraus zu ziehen.

259. Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Ich muß das mir zuständige Gute thun und die Absicht des Schöpfers erfüllen. (205.) Welches ist nun die Absicht des Schöpfers bei der Bildung eines Wesens, das da fähig ist, die Ordnung zu erkennen, sie zu lieben und zu befördern, und das außer dieser Ordnung sich nicht beruhigen kann? Die Antwort ist klar. Die Absicht des Schöpfers ist, daß der Mensch seine freien Willensakte dazu gebrauche, die Erkenntniß, die Liebe und die Ausführung der Ordnung zu erreichen, zu welcher er sich durch unwiderstehlichen Naturtrieb gezogen fühlt. (148.)

260. Erste Pflicht: Sich vervollkommnen durch Erkennen der Ordnung.

Die erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist also, sich durch Erkennen der Ordnung zu vervollkommnen; wozu vorzüglich drei Dinge erfordert werden. 1. Hinwegräumung der Hindernisse, sie zu erkennen; 2. Ausbildung des Verstandes als Mittel; 3. Auffindung des wahren Objekts.

261. Hinwegräumung der Hindernisse von Seite der Leidenschaften u. der Einbildungskraft.

Die Hindernisse eines richtigen Erkennens sind, wie wir kurz zuvor gesehen haben (Kap. 8.), 1. die Fehler der Einbildungskraft, die bisweilen nur träge jene Vorstellungen hervorruft, durch welche wir leichter und genauer unsere abstrakten Begriffe bilden können, und bisweilen wieder zu lebhaft sie ausmalt, woher es kommt, daß man die Bilder für Wirklichkeit hält; 2. die Aufregungen von Seite des Willens, der, obwohl ursprünglich vom Verstande abhängig, doch bei jeder Handlung sehr viele Herrschersmomente hat, wodurch er jenen auf Abwege bringen kann. (71., 72.) Sich des Urtheils enthalten, wenn das Herz von Leidenschaften entglüht, den Eifer bezähmen, die Trägheit der Einbildungskraft aufregen, dieß ist die Art und Weise, durch welche die Hindernisse eines richtigen Urtheils beseitigt werden.

262. Uebung des Geistes.

Ist der Verstand von jedem Hindernisse frei, so fühlt er sich nach dem Wahren hingezogen; man kann aber nicht leugnen, daß dieser natürlichen Neigung die Gewohnheit sehr gut zu Statten kommt, sei es, daß sie sich auf dem Wege angespannten Nachdenkens an die Betrachtung der Wahrheiten gewöhnt, die sich ihr auf den ersten Augenblick darbieten, sei es, daß sie durch eine Reihe von Vernunftschlüssen immer neue Folgerungen daraus zu entnehmen pflegt. Jede Uebung des Geistes ist also an

und für sich schätzenswerth und den Absichten des Schöpfers angemessen, in so fern sie die Thätigkeit erleichtert und das Denkvermögen vervollkommnet.

263.
In Bezug auf das wahre Objekt, d. h. die moralische Ordnung.

Nicht jede Uebung des Geistes entspricht vollkommen der Pflicht, die wir haben, ihn auszubilden; denn wenn die Ausbildung des Geistes nur durch die Beziehung zum Endzwecke als Pflicht (94.) bedingt wird, so wird durch die Uebung desselben auch die Pflicht erfüllt, in wiefern sie nach Erkennung seines Zweckes und der direkten Mittel strebt. Jede andere Uebung ist nützlich, wie es dem Soldaten nützt, das Schwert zu schärfen, und sich in der Fechtkunst zu üben, um dann seinen eigentlichen Zweck, die Erschlagung des Feindes zu erreichen. Hieraus ergibt sich: 1. Wie weise jene noch heidnischen Philosophen waren, welche jeden andern Zweig der Philosophie zur Moral in Beziehung setzten. 2. Wie thöricht das Geschrei der Protestanten und Ungläubigen gegen den vorgegebenen Müßiggang der nach dem Geiste des Evangeliums dem beschaulichen Leben sich Hingebenden sei. Bestimmt durch die Regel meiner Gesellschaft, durch Berufspflicht, und ich kann wohl sagen, durch angeborne Neigung zur Beförderung des Beßten meiner Mitbrüder, kann ich unmöglich mit dem Interesse eines Betheiligten sprechen; ich spreche im Namen der Philosophie, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, und deswegen sei es von mir ferne, das Leben eines Anachoreten zu billigen, der seine Pflicht nicht erfüllt.

264.
Erhabenheit des beschaulichen Lebens.

Wenn aber ein Jüngling sich den Sorgen für diese Erde, den Lockungen der Sinne, den Reizen der Phantasie und der Leidenschaft entzieht, und mit den empfindlichsten Aufopferungen seine ganze Existenz dem Zwecke weiht, die Beziehung jeder seiner Handlungen zum letzten Zwecke richtig aufzufassen und zu realisiren, welcher Vernünftige, ich sage nicht Philosoph, wird es wagen, seine Absicht zu tadeln? Man müßte nur entweder gar keinen Begriff von der Nothwendigkeit und Wichtigkeit unsers Endzweckes haben, wie das liebe Vieh, oder seine Gesetze wahnsinnig mit Füßen treten. Und wer sind denn jene, die auf diese Weise ihrer Thorheit und ihrem Aberwitze freien Lauf lassen? Es sind dieselben, die den Chemiker nicht hoch genug in den Himmel erheben können, wenn er ein Salz analysirt, den Gelehrten, der einen alten Codex durchstöbert, den Astronomen, der einen Cometen betrachtet .... ohne sich im geringsten um jene

7*

Ordnung zu bekümmern, welche in der moralischen Welt unsere Schritte leiten, und die Glückseligkeit uns versichern muß. Erhabene Geister, die ihr der Natur den Schleier lüftet, und ihre Geheimnisse entdeckt, alle Achtung euern Bemühungen, und bewahre mich der Himmel davor, daß ich euch den wohlverdienten Ruhm streitig mache. Haben aber euere Anstrengungen euch einen gerecht erworbenen Kranz um die Stirne gewunden, wie unbillig wäre es, ihn jenen streitig zu machen, die ihre Kräfte einem Studium weihten, dessen Objekt viel erhabener, dessen Wirkungen für den Geist des Menschen viel bedeutender und wichtiger sind! —

265. Zweite Pflicht: Vervollkommnung des Willens nach dem Gewissen.

Die Vervollkommnung des Verstandes aber ist blos der erste Schritt zur Vervollkommnung des Individuums; im Willen besteht eigentlich hier auf Erden unsere Vervollkommnung (41.), im Willen, der den ganzen Menschen zur Erreichung des wahren Gutes hinneigt, wozu das Sittlichkeitsgefühl ihm den Weg zeigt. Welches ist aber das Heiligthum, wo die Orakel dazu ihm ertheilt werden? Das Gewissen. (121.) Die Vervollkommnung des Willens besteht also darin, daß er das Gewissen anhört und ihm getreulich folgt.

266. Durch Befolgung des Wahrheit sprechenden, durch Verbesserung des irrigen Gewissens.

Aber wann und wie muß er demselben folgen? Welche Gesetze können wir aus den Thatsachen entnehmen, welche das Ich in dem moralischen Gewissen *) wahrnimmt? Wir haben schon gesehen (122.), daß das Gewissen uns die Ordnung anzeigen kann, entweder der Wahrheit gemäß oder irrthümlich. Geordnet wird der Wille [die nach dem vernünftigen Guten trachtende Fakultät (102.)] sein, wenn er nach dem wahren Guten trachtet, auf der ihm vom Gewissen richtig angezeigten Bahn; und wenn er im Zweifel über diese Richtigkeit allen moralischen Fleiß zu seiner Rektificirung anwendet. Um so geordneter wird er sein, je vollkommner (181. u. ff.) in sich selbst die Handlungen sind, die er unter dieser Leitung unternimmt; je edler seine Absichten (189.) sind, je abhängiger von der Leitung der Vernunft, je freier von dem Einfluß der Leidenschaften, je geeigneter zur Anregung dieser und des ganzen organischen Menschen die Akte sein werden, mit welchen er nach seinem Objekte strebt. (154., 155.)

---

*) Ich heiße es moralisches Gewissen zum Unterschied vom psychologischen (Bewußtsein). Dieses gibt die Ereignisse in uns, jenes die Pflichten kund.

267.

Indem er das unschlüssige Gewissen durch Grundsätze des Sittlichkeits-Gefühls versichert.

Nehmen wir jedoch an, daß die Schwäche der moralischen Kenntnisse den Handelnden in Ungewißheit läßt über seine Pflicht, so ist es gewiß, daß bei diesem Schwanken zu handeln eben so viel wäre, als sich der Gefahr aussetzen, das Recht zu verletzen. Ein geordneter Wille, d. h. der fest am Rechte hält, wird bei einer solchen Ungewißheit nie handeln, was er auch immer aus mehr oder weniger kräftigen Gründen einer einfachen Wahrscheinlichkeit entnehmen mag, einer Wahrscheinlichkeit nämlich, die keine moralische Gewißheit bilden kann. Immer kann er sich in einem solchen Falle der Gefahr einer Rechtsverletzung ausgesetzt betrachten; nie wird er also in diesem Zustande auf's Gerathewohl hin die Handlung wagen. Was wird er also beginnen? Entweder wird er den Weg einschlagen, wo er keine Gefahr zu fehlen sieht, weil er ihn offenbar zur Beobachtung des Rechts führt; oder er wird in den Vorschriften des Sittlichkeitsgefühls nach höhern Grundsätzen suchen, welche die subjektive Moralität bei der Ungewißheit der objektiven bestimmen können. So kann er z. B. durch das Princip, daß ein zweifelhaftes Gesetz keine gewisse Verpflichtung auferlegt, sein subjektives Urtheil in einer objektiv (123.) ungewissen Materie versichern, und sich ohne Rechtsverletzung in Thätigkeit setzen. Gereicht aber der Akt einem Andern zum Schaden, so muß er sich zum Gegentheil bestimmen, wohl erwägend, daß durch kein ungewisses Recht einem Dritten ein gewisser Schaden zugefügt werden darf.

268.

Vom perplexen Gewissen.

Diese Grundsätze, welche von Principien ausgehen, die dem unmittelbaren Gegenstand der Handlung nicht entnommen werden können, heißt man reflexe Grundsätze, und sie können durch ihr Licht das Dunkel des perplexen Gewissens verscheuchen, jenes Gewissens nämlich, welchem in einigen Fällen die Vermeidung der Sünde unmöglich scheint. Eine unvermeidliche Sünde ist so viel als eine unfreie Sünde, oder ein unfreier moralischer Akt — offenbar Worte ohne Sinn. (75.)

269.

Vollkommenheit des Willens: das Beßte wählen gemäß eines richtigen und sichern Gewissensausspruches.

Wir schließen hieraus, daß die Erfüllung der eigenen Pflicht rücksichtlich des Willens wesentlich in der Befolgung der richtigen und sichern Gewissensvorschrift besteht. Die Vollkommenheit dieser Pflichterfüllung besteht darin, unter dem Guten in der Praxis das Beßte auszuwählen, in der Praxis, sage ich, das heißt unter jenen Um-

ständen, die die Handlung möglich machen: da nämlich das Gute einer Handlung von dem Complex aller Beziehungen abhängt (191.), so kann das theoretisch oder objektiv Beßte (180.), nicht das praktisch Beßte sein.

270.
Dritte Pflicht: Selbsterhaltung. Ihre Unterabtheilung.

Die Vervollkommnung des Willens und der Vernunft ist allerdings das Wichtigste; der Mensch ist aber nicht ganz Geist; sein Wesen ist ein zusammengesetztes, und die Vollkommenheit desselben besteht daher in der Vollkommenheit des Ganzen. Es erhalten gegen Auflösung, es zur Ausübung des von Geist und Willen Angeordneten hinlenken und gewöhnen: dieß sind zwei Punkte von nicht geringer Wichtigkeit und Ausdehnung, die uns zu behandeln übrig bleiben.

271.
Erhaltung des Lebens.

Das zusammengesetzte Wesen erhalten, heißt nichts anders, als sein Leben erhalten. Die erste Pflicht in dieser Hinsicht ist also, sich nicht freiwillig desselben berauben. Die Natur, die Gesellschaft, und der höchste Urheber von beiden, mißbilligen den Selbstmord auf's Höchste.

272.
Naturinstinkt.

Die Natur: denn jedes Sein widerstrebt naturgemäß dem Nichtsein. Ein faktischer Beweis davon liegt in dem allgemeinen, beständigen Instinkt, welcher nicht allein die Menschen, sondern auch die Thiere zur Vermeidung des Todes treibt, und der sehr wenige Ausnahmen erleidet, blos bei Menschen, welche Verrücktheit oder höchste Leidenschaft dazu bringt.*)

Fügen wir bei, daß in jedem Geschöpfe sogar ein essentielles Princip ist, welches der Auflösung widerstrebt. Könnte es sonst jeden Augenblick dem beständigen zerstörenden Einfluß äußerer Kräfte widerstehen? Das Gesetz der Universalreaktion, die Cohäsion, die Lebenskraft in den Pflanzen, sind nichts anders als ein dem Nichtsein widerstrebendes Princip.

273.
Metaphysischer Grund.

Forscht man nach dem Grunde einer so allgemeinen und beständigen Thatsache, so wird man sehen, daß „ein geschaffenes Sein, welches nach dem Nichtsein trachtet," ein Widerspruch ist nicht blos in den Worten, sondern

*) Blos auf die natürliche Ordnung Rücksicht nehmend, muß ich hier den Tod übergehen, dem sich einige von Gott selbst, dem Richter über Leben und Tod, dazu angetriebene Märtyrer freiwillig hingeben, und sich daher mehr passiv als aktiv dabei benehmen.

in der Wirklichkeit selbst. Was ist denn ein erschaffenes Sein? Es ist ein Wort des Allmächtigen, zur Verbreitung seiner Ehre bestimmt, oder um nicht in Metaphern zu sprechen, es ist ein von Gott gebildetes Sein, welches durch die Erfüllung der Absichten (6.) seines Schöpfers hier auf Erden diesen verherrlicht. Würde es nun in sich die Tendenz zum Nichtsein einschließen, so wäre es ein Wort, welches nach Schweigen trachtete, ein Verkünder, der nach dem Nichtverkünden trachtete, ein Diener, bestimmt, nicht zu dienen. Also wäre ein nach Nichtsein trachtendes Sein ein Widerspruch des schaffenden Geistes.

274. Die Erhaltung des Lebens ist Socialpflicht.

Nicht weniger als die Natur protestirt auch gegen den Selbstmord die Gesellschaft, deren natürliches Glied der Mensch ist, wie wir bald sehen werden, und welcher er durch Verletzung der Erhaltungspflicht eine Unbild zufügt, und einen Schaden durch Entziehung seiner ihr mehr oder minder nothwendigen Mitwirkung, welche er ferner noch durch Entkräftung ihrer rächenden Gerechtigkeit gefährdet.

275. Sie ist eine religiöse Pflicht.

Es legt zuletzt der Schöpfer Einspruch ein, dessen Absichten wir hier auf Erden zu vollbringen bestimmt sind. Wir vereiteln seine höchsten Beschlüsse und unsern Endzweck durch unsere Feigheit, die sich sträubt, jene physischen Uebel zu ertragen, mit welchen er uns zu unserm moralischen Besten prüft. Hieraus sieht man, daß der Selbstmord nicht ein Zeichen von Seelenstärke, sondern von Feigheit ist. Fast auf dieselbe Art beweist Sokrates im Phädon unsern Satz: „Ganz recht, o Kebes, scheint es „mir gesagt, daß wir unter der Fürsorge und der Herrschaft der Göt„ter stehen: Scheint es dir nicht auch so? Gerade so, sagte Kebes. — „Wenn nun einer deiner Sklaven sich ohne deinen Befehl umbrächte, „würdest du es ihm nicht übel nehmen, und dich rächen, wenn du „könntest? — Ganz gewiß. — Also scheint es nicht weniger richtig, „Niemand dürfe sich tödten, so lang keine Gottheit ihn dazu zwingt, „wie es heute bei mir der Fall ist.“ Bis hieher Sokrates, der kurz zuvor diese gerade von uns angeführten Worte durch ein anderes Beispiel eingeleitet hatte: „Wir sind, sagte er, von den Göttern hier „wie Schildwachen aufgestellt; die Schildwache aber darf sich von „ihrem Posten ohne Erlaubniß ihres Obern nicht entfernen.“

276. Die Vertheidiger des Selbstmordes pflegen auf diese Gründe zu antworten, daß für sie das Leben ein Unglück ist, und sie daher zu demselben keine Neigung fühlen, noch die Gesellschaft auf seine Erhaltung ein Recht hat; wer unglücklich ist, kann nach seiner Willkühr die Gesellschaft verlassen. Gott selbst verpflichtet uns nicht zum Leben, denn wie er uns das Leben gegeben hat, so hat er uns auch ein Mittel für das unglückliche Leben gegeben, den Tod: „den Trost für jene Sterblichen, die „des Leidens müde sind."

Einwurf u. seine Beantwortung.

Rousseau, der in seiner neuen Heloise den Selbstmord zuerst vertheidigte und dann widerlegte, wenn man es anders Widerlegung nennen kann, wo er Cato, Brutus und einigen Andern sich zu tödten erlaubt, bemerkt in der ersten, daß die ganze Frage auf die Tendenz und auf die Ansprüche des Menschen auf Seligkeit sich gründe. Ist daher der rechte Begriff von Seligkeit aufgestellt, so fallen natürlich alle Sophismen zusammen, die sich auf jenes Princip gründen: „Meine Seligkeit ist Genuß". Hieraus sieht man auf's Neue, von welcher Wichtigkeit das erste Princip der Moral sei: wer nicht ganz im Reinen ist mit dem Begriff der wahren Glückseligkeit, muß durch die Reihe der Vernunftschlüsse verblendet werden, welche nach Annahme des falschen Princips unwiderlegbar sind. Der Irrthum dieser Einwürfe besteht in dem Außerachtlassen zweier von uns schon festgestellten Principien. Erstens: Falsch ist es, daß der Mensch sagen könne, das Leben sei für ihn ein Unglück. Die Glückseligkeit besteht in dem Besitze des als Ziel vorgesetzten Gutes; der Zweck des Lebens ist, nach dem höchsten Gut zu streben (37.); bei der unglücklichsten Lage kann der Mensch mit Geduld dahinstreben; dieses Mittel sich nehmen, ist ein Sich-Berauben des entsprechenden Verdienstes und der ganzen Reihe von daraus folgenden Verdiensten und Belohnungen (130.); also ist es unvernünftig, denn es ist nichts anders, als ein Scheinunglück vermeiden durch ein wirkliches Uebel. Zweitens: Die Einwürfe setzen voraus, daß die Gesetze der Natur auf die Verhältnisse des einzelnen Individuums (nach der egoistischen Moral) gegründet seien, während sie sich auf den gewöhnlichen Gang der Natur stützen. Erklären wir uns näher. Zu sagen „Ich mache mich durch meine Erhaltung unglücklich, also verpflichtet mich das Naturgesetz nicht zu derselben", ist eben so viel, als sagen „Ich erkenne das Naturgesetz aus den Umständen des Augenblicks". Auf

diese Weise aber fällt jedes Gesetz, oder läßt sich auf folgendes zurückführen: „Ich muß das thun, was mich augenblicklich glücklich macht, das, was mir gefällt.“ Wahr ist's, daß mit dem Aufhören des Endzwecks das Gesetz selbst aufhört; bei den Naturgesetzen aber hört derselbe nie auf, denn sie haben zu ihrem Endzwecke das Wohl der Natur und nur indirekt jenes der Person. Setzen wir den Fall, daß ein Unglücklicher sich durch den Tod seinem Mißgeschicke entziehen kann; so muß dieses Recht allen Unglücklichen zukommen; also haben alle Kranken, alle Wahnsinnigen, alle Ehrlose, alle unglücklich Liebenden ..... kurz alle jene, welche ihren Leidenschaften sich hingeben, das Recht, sich zu tödten; das menschliche Geschlecht wird also das Schauspiel eines großen Blutbades darstellen, denn wie Wenige sind im Leben frei von gewissen Augenblicken großer Niedergeschlagenheit! Diese und ähnliche Universalstörungen zu vermeiden, ist der Zweck des Gesetzes; und hieraus ersieht man, Gott könne dem Individuum das Recht über Leben und Tod nicht lassen, und daher im einzelnen Falle den Selbstmord nie zugeben.

277. Abtödtung ist erlaubt, nützlich, geboten.

Ist aber die Erhaltung des Lebens eine Pflicht, so ist es doch keine solche, der alles Uebrige untergeordnet sei, wie einige Moralisten, besonders protestantische, zu glauben schienen, welche die Abtödtungen der Heiligen einen langsamen Selbstmord hießen, und sie zu einem Gegenstand des Spottes oder des Abscheues machten. Eine mäßige Abtödtung schadet der Erhaltung nicht nur nicht, sondern befördert sie sogar; denn sie zügelt die sich empörenden Leidenschaften, deren Heftigkeit den physischen Menschen gewaltsam aufregt und verzehrt; deßwegen erfreuten sich die Anachoreten gewöhnlich eines langen und gesunden Lebens. Die Abtödtung ist überdieß eine Schwester der Mäßigkeit, eines ebenso wirksamen Mittels zur Erhaltung, und eine noch so geringe Kenntniß in den Anfangsgründen der Medicin reicht hin, um zu wissen, daß der größere Theil der gewöhnlichen Uebel aus Unmäßigkeit entspringt, nicht aus dem Gegentheile.

[illegible]

Geben wir aber auch zu, daß die Abtödtung dem Leben Eintrag thue: zu was ist uns das Leben gegeben? Nicht dazu, um uns beständig in unserm Handeln sittlich zu vervollkommnen? Das Mittel muß also dem Zweck sich unterordnen, und wenn ein großes Gut zu erreichen ist, mit dem Opfer einiger Lebensjahre, wird es gewiß nicht verboten sein, es sich auf

diese Kosten hin zu verschaffen; sonst würde jede Aufopferung des Lebens verboten sein; und ein Fehler wäre der Heldenmuth des Heroen, das Studium des Gelehrten, der Gewerbsfleiß des Handelsmanns; denn was kann man in der Welt thun, ohne dem Leben zu schaden? Wie es verboten ist, demselben ohne irgend einen Vortheil Eintrag zu thun, so ist ein theilweises Opfer desselben zum (besonders sittlichen) Beßten unserer selbst und des Nächsten, entweder erlaubt, oder geboten, oder ein Akt heroischer Tugend. Es kann sogar eine strenge Verpflichtung daraus entstehen, wenn das zu erreichende sittlich Gute durch das Naturrecht, oder durch eine besondere, aus Beruf oder einem Eide entspringende, Verbindlichkeit für uns verpflichtender Natur ist.

279.

Sorge für den Körper, für die Ehre, für äußern Anstand.

Eine Folge der Erhaltungspflicht ist die Pflicht für den eigenen Körper, für die Gesundheit, für äußerlichen Anstand, für unsern guten Ruf Sorge zu tragen, und uns in eine Stellung zu setzen, welche uns unser Auskommen sichert, und zwar mit jenen Erleichterungsmitteln, welche uns bequemer zu unserm Zwecke führen können. Daß endlich zu diesem Zwecke der ganze äußere und innere Mensch beitragen muß, hieraus muß man das Maß für das Dringende jener Pflichten entnehmen, wenn sie gegenseitig in Collision kommen sollten.

280.

Tugenden, die zur Erfüllung dieser Pflichten beitragen können.

Um zu diesem Zwecke zu gelangen und uns leichter dazu zu bestimmen, haben wir von der Natur, wie wir schon früher gesagt haben (Kap. 7.), einen Stützpunkt in jenen sittlichen Gewohnheiten, die wir Tugenden nennen. Ich will daher hier einen kurzen Ueberblick jener Tugenden geben, die für das Individuum gehören, und es bei der Erfüllung seiner entsprechenden Pflichten, besonders jener gegen sich selbst, unterstützen. Diesem Ueberblick eine größere Ausdehnung zu geben, und von jeder Tugend eine subtile Analyse vorzunehmen, würde eben so angenehm als nützlich sein, aber eine dadurch veranlaßte zu große Weitläufigkeit paßt nicht für dieses Werkchen, welches mehr ein Versuch als eine ausführliche Abhandlung ist.

Die Vollkommenheit des menschlichen Lebens dreht sich wesentlich um die zwei Punkte des Erkennens und Wollens, welchen die Ausführung als nothwendige Wirkung folgt. (46.) Um also die Tugenden aufzufinden, von welchen das menschliche Leben seine Vollkommenheit erhält, wird es passend sein, den Einfluß zu erforschen,

welchen die Tugend auf das Erkennen und Wollen ausübt. Die Tugend und die sittliche Gewohnheit hat im Allgemeinen bei jenen Subjekten nicht Statt, bei welchen das Handeln von der Natur vollkommen bestimmt (169.) ist und nicht von dem Willen, dem Hauptsubjekt des sittlichen Aktes, abhängt. Es bleibt also übrig, daß wir die schon gemachte Analyse der Elemente unseres sittlichen Erkennens, und der sich daraus ergebenden Richtungen oder Neigungen in's Gedächtniß zurückrufen, sehen, wo sich Freiheit und Unbestimmtheit vorfinde, und daraus alles jenes entfernen, was einen Schein von Bestimmung und Nothwendigkeit hat.

281. Erkennung der Particulärpflichten; Klugheit.

Beginnen wir beim Erkennen. Die Grundsätze des Sittlichkeitsgefühls bilden sich aus zwei Elementen, von welchen das eine universell und abstrakt, das andere individuell und conkret ist. (Kap. 5.) Bei dem ersten ist natürlich keine Unbestimmtheit und Freiheit zu suchen. Nach Aufstellung der Principien fließen in nothwendiger Deduktion die daraus gezogenen Folgerungen, und der Verstand leistet unwiderstehlich Beistimmung, wie Cousin beweist. (64.) Nicht so ist es bei der Bildung des Urtheils bezüglich des conkreten Elements, um welches sich unsere Ueberlegung bewegt: Warum überlege ich? Warum zweifle ich? Warum rathe ich mir?... Weil die Erkennung der Connexion dieses einzelnen Mittels mit dem Zwecke und daher die Wahrscheinlichkeit des Gelingens nicht, wie die wissenschaftlichen Wahrheiten, von gewissen und evidenten Principien abhängt. Diese hängt vielmehr von dem verwickelten Spiele tausender von freien Ursachen ab, deren künftige Entschlüsse Gott allein kennt.

282. Ihre Mittel: Erfahrung, Unterscheidungsgabe, Scharfsinn.

Hier sind also eine lange, durch aufmerksame Selbstbeobachtung gereifte Erfahrung aus der Vergangenheit, eine richtige Unterscheidungsgabe zur Beurtheilung der Gegenwart, ein gewisser, durchdringender Scharfsinn zum Schauen in die Zukunft unsere einzigen Stützpunkte; wie unbestimmt aber und verschieden in jedem Menschen! Die Tugend kann also unsere sittlichen Kenntnisse vervollkommnen: die Geläufigkeit, gut zu urtheilen über die einzelnen Mittel, und sie zum rechten Endzwecke zu gebrauchen, ist das, was wir Klugheit nennen, und sie entsteht aus jenen drei angedeuteten Geistesgaben in Hinsicht auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

283. Ihre Definition.

284.
Ihre Eigenschaften: Schnellblick, Umsicht, Gelehrigkeit.

Hieraus entsteht ein Schnellblick, mit welchem wir genau und schleunig das Förderliche wahrnehmen oder auffinden; hieraus eine Umsicht und genaue Fürsorge, die Hindernisse zu vermeiden; hieraus eine bescheidene Gelehrigkeit im Anhören und auch Erbitten von Rathschlüssen. Wenn bei diesen Thätigkeiten der Haupttheil dem Verstande zufällt, der die Mittel ordnet, so fließt doch der Wille bedeutend ein, dadurch daß er den Geist gehörig auf jene Betrachtungen hinlenkt, welche in seinen eigenen Anordnungen die Weisheit erhöhen sollen (71., 75.), und daß er die Leidenschaften zügelt, die ihn verblenden können. (156.)

285.
Ihre Fehler: Schlauheit, List, Aengstlichkeit, Unselbstständigkeit.

Im Gegentheile wird ein weniger geordneter Wille die Klugheit selbst und ihre ganze Ausstattung verkehren, indem er dieselbe zu seinen schlechten Absichten gebraucht. In diesem Falle nimmt die Klugheit den Namen der Schlauheit, einer falschen Politik, und bei den Hagiographen den der Fleischesklugheit der Söhne der Finsterniß 2c. an. Die Eigenschaften, durch welche der Werth und die Kraft der Klugheit wächst, können auch ausarten, wenn gleich das Objekt ihrer Thätigkeit an und für sich mit dem letzten Endzwecke der menschlichen Handlungen übereinstimmt: der Schnellblick in Auffindung der Mittel, kann uns dahin bringen, sie zu weniger guten Zwecken zu gebrauchen, und zur List und Unredlichkeit u. s. w. werden, die Umsicht kann in Aengstlichkeit, Kleinmüthigkeit, Unschlüssigkeit durch zu große Vorsicht ausarten, die Gelehrigkeit, wenn sie sich in die Hände Unfähiger übergibt, wird zur Schwäche, Unselbstständigkeit.

286.
Zweite Classe der Tugenden: Jene, welche den Willen zur Ordnung neigen.

Nach der Betrachtung jener Tugenden und Eigenschaften, welche dazu dienen, unsere moralischen Urtheile in jenen Punkten richtig zu bestimmen, wo die Natur Freiheit gelassen hat, wollen wir nun in derselben Weise die auf den Willen sich beziehenden Tugenden und Eigenschaften betrachten. Frei ist unser Wille, wie wir oben gesagt haben, sowohl in der Wahl des Objekts, in welchem er seine Wünsche befriedigt glaubt, als auch in der Wahl der Mittel, durch welche er dahin gelangt. Und gerade weil er frei ist, ist er auch verpflichtet, nach seinem Endzwecke durch freie Wahl zu trachten, indem er das einzelne Objekt frei bestimmt, wo er seine eigene Glückseligkeit suchen will, und ebenso die Mittel, durch welche er dahin gelangen will.

Hier ist also der Platz für die Tugend. Wahrhaftig, wir nennen auch die gute Wahl von Zweck und Mittel Tugend; Tugend aber nennen wir nicht das Verlangen und Suchen nach Seligkeit. Warum? Weil das Verlangen und Suchen eine Nothwendigkeit der Natur ist; aber sie da verlangen und da suchen, wo sie wirklich ist, in der Ordnung, in der Sittlichkeit, ist für uns, wenn gleich Pflicht, doch absolut frei. Diese Tugend, die uns zur Ordnung, zum Sittlichen, zum Rechten sanft hinneigt, ist jene, die man Gerechtigkeit zu nennen pflegt.

287. Gerechtigkeit im Allgemeinen und specifisch betrachtet.

Diese im Allgemeinen betrachtet, ist die universelle Liebe zum sittlich Guten und daher zu jeder Tugend, nicht eine einzelne von den übrigen verschiedene Tugend; weßwegen man gerecht jenen nennt, der alle übt. Erst dann wird sie eine specielle Tugend, wenn sie die Verhältnisse der Ordnung zwischen mehreren Individuen betrachtet, und die Pflichten und Rechte andeutet mit dem festen Entschlusse, jedem das Seinige zu geben. So betrachtet, kann sie sich entweder auf menschliche oder göttliche Rechte beziehen: Vertheidigt sie die göttlichen, so heißt sie Religion, und davon haben wir schon gesprochen (Kap. 2.); handelt sie von den menschlichen, so bleibt ihr der Name Gerechtigkeit, und von ihr werden wir im zweiten bei den Socialpflichten handeln.

288. Dritte Klasse: Tugenden, welche die Leidenschaften regeln.

Die Liebe zur Ordnung, von welcher der Wille sich zum Guten angetrieben fühlt, findet Hindernisse theils in dem sinnlich Guten, das uns anlockt, theils im sinnlich Bösen, das uns abschreckt. (157., 156.) Diese Hindernisse aber sind nicht unüberwindlich, ja der Wille selbst kann sich der aufgeregten Leidenschaften bedienen, um seine eigene Thätigkeit zu beleben und zu beschleunigen, wie schon früher gesagt wurde. (151, 152.) Er kann also die sinnlichen Regungen daran gewöhnen, der Vernunft zu gehorchen, und deßwegen gibt es zwei Classen von Subjekten, die der Tugend, der guten Gewohnheit, oder der Neigung zum Guten fähig sind. Zum Guten, sage ich, denn auch das sinnlich Gute der Leidenschaften, ist es nur gehörig geordnet, ist ein wahrhaftes Gut der Natur, wenn auch nicht das höchste.

289. Der wahre Zweck der Leidenschaften ist das Gute, nicht der Genuß.

Zur bessern Verständigung muß man bemerken, daß das Anlockende der Leidenschaften für das menschliche Geschlecht nothwendig ist, um die Ausführung der Absichten der Natur sicher zu stellen. Diese hat einen gewissen Genuß

mit jenen Handlungen verbunden, welche zur Erhaltung des Individuums und der Gattung beitragen, sie hat einen gewissen Abscheu uns eingegeben gegen jede unser Sein zerstörende Kraft, damit der natürliche Instinkt uns zur Erhaltung hinneige, wenn auch die Vernunft darauf vergessen sollte. Die Selbsterhaltung ist aber ein Gut, eine Pflicht. (271. u. ff.) Die Leidenschaften, an und für sich betrachtet und gehörig geordnet, streben nach dem Guten. Worin besteht aber die Ordnung einer Leidenschaft? (144. u. ff.) Darin, daß sie von Vernunft und Willen so abhängt, daß dieser sie nach dem Genusse nur dann begehren lasse, wenn es nothwendig ist, die Absicht des Schöpfers bei unserer Erhaltung zu erfüllen. So oft also der Wille nach Gutem trachtet, und den Genuß bloß als Folge annimmt, ist die Leidenschaft geordnet; so oft er aber den Genuß selbst zu seinem Ziele macht, und das Gute daher blos als Mittel gebraucht, ist sie ungeordnet.

290. Tugenden, die unsere Liebe zum Guten u. unsern Abscheu vor dem Uebel regeln.

Die Gewohnheit, die die Leidenschaften allmählig sich aneignen, dem vernünftigen Gebot des Willens sich zu fügen, nennt man Mäßigkeit, wenn sie das Trachten nach dem sinnlich Guten vernunftgemäß ordnet, Starkmuth, wenn sie den Abscheu vor dem Uebel regelt. Hieraus sieht man klar, daß die Mäßigkeit unsere Natur nicht zwingt, jedem sinnlichen Gute zu entsagen, und auch der Starkmuth nicht, jedem Uebel kühn entgegen zu treten: der Mittelweg ist der vernünftige; bloß wenn die Regungen der Leidenschaften bisweilen plötzlich und unvorhergesehen sind, ist es vernünftig, sie eher zu viel im Zaume zu halten, als ihnen zu viel Freiheit zu gestatten, um jede Gefahr zu vermeiden. So schreibt die Klugheit vor, daß man ein scheues Pferd beim Fahren auf einer Gebirgsstraße mehr gegen die Bergwand hin, als gegen den Abgrund leite, während man ein ruhiges Thier auf der Mitte des Weges lassen kann.

291. Mäßigkeit in den Begierden: Nüchternheit, Enthaltsamkeit, Sanftmuth.

Betrachten wir nun im Einzelnen die Objekte, auf welche sich die genannten Tugenden ausdehnen, und den von ihnen eingeschlagenen Mittelweg. Die Mäßigkeit regelt die Neigung zum sinnlich Guten: dahin streben nun die Begierden und Leidenschaften (164., 165.); beide werden ihr also unterworfen sein. Regelt sie die zur Erhaltung des Individuums bestimmten Begierden, so heißt sie Nüchternheit; mäßigt sie jene

zur Erhaltung der Gattung bestimmten, so heißt sie Enthaltsamkeit. Nebst jenen direkt zur Erhaltung bestimmten Begierden, findet sich bei jedem lebenden Wesen (wenigstens bei den vollkommnern) eine Tendenz vor, Böses mit Bösem zu vergelten, deren Zweck es ist, das Uebel zurückzudrängen, und seine Rückkehr zu verhindern. Diese Begierde, die wir Zorn oder Rache nennen, hat für sich ihr wohlthuendes Gefühl, und auch ihr müssen von der Mäßigkeit Gesetze gegeben werden; sie nimmt dann den Namen von Sanftmuth an.

292. Ihr Gesetz, u. Grade ihrer Uebertretung.

Das Gesetz, welches sie den Begierden auflegt, ist jenes kurz zuvor erklärte: „Strebe nach dem Zwecke, den „daraus folgenden Genuß als Nebensache betrachtend." Drei Grade hat also die Unordnung in den Begierden. 1. Den Genuß suchen, ohne Absicht auf Selbsterhaltung. 2. Ihn suchen zum Nachtheil der Selbsterhaltung. 3. Ihn suchen mit der Absicht, die Selbsterhaltung zu hemmen. Schuldig ist also der Rächer, der nicht das Gutmachen des eigenen Schadens, sondern den Schaden des Beleidigers beabsichtigt; schuldiger, wenn er, um seiner Rache Luft zu machen im Blute des Feindes, sich großen Gefahren für sich selbst aussetzt; rasend ist er aber, wenn er, wie das chinesische Weib, aus Rache sich an der Thüre seines Feindes aufknüpft. Dasselbe sage man von den übrigen Begierden.

293. Mäßigkeit in den geistigen Leidenschaften; ihr Zweck.

Die höhern Leidenschaften (165.) haben auch ihren Genuß. Der Schöpfer, der im Menschen sein Meisterstück machen wollte, wollte durch diese sich der Ausführung seiner Absicht versichern. Und weil die moralische Vollkommenheit des Individuums durch die Vernunft nach der Norm der Wahrheit geregelt werden mußte, gab er ihm einen unersättlichen Durst nach Wahrheit und Vollkommenheit, und wollte, daß diese Vollkommenheit auch in einem ehrfurchtgebietenden Aeußern sich zeige, und durch ein gewisses sanftes Imponiren vom Dritten Achtung, Ehrfurcht und Lob erringe. So würde die dem Bessern erzeigte Ehrfurcht den Trägeren zum Sporne, und die Achtung der letztern jene im Guten befestigen. Diese Leidenschaften, die Liebe zum Wissen nämlich, zur eigenen Auszeichnung, zu einem würdevollen Auftreten nach Außen hin, zu den Ehrenbezeigungen, welche der Auszeichnung gezollt werden, haben auch ihren Genuß, dessen Reitze den Willen um so leichter versöhnen, je edlerer Natur sie sind. Auch diesen muß

294. Regelnde Tugenden: Gegensätze: Vorwitz, Ehrgeiz, Hochmuth, Eitelkeit.

also die Mäßigkeit ihren Zügel anlegen, damit sie ihren Zweck erreichen, und nicht mit unbändigem Ungestüme davon abirren. Sie wird daher der Wißbegierde so viel Nüchternheit beigeben, daß sie das Erkennen der Wahrheit zur sittlichen Vollkommenheit gebrauche (geregelte Emsigkeit), ohne auszuarten in vorwitzige Grübelei; so wird sie das Verlangen nach Auszeichnung mäßigen, damit sie in der Wahrheit gesucht werde (Demuth), ohne in Ehrgeiz auszuarten; ebenso die Liebe zu einem ehrfurchtgebietenden Aeußern, das wir durch liebenswürdigen Ernst erhalten, ohne in Hochmuth auszuarten; das Verlangen nach Lob dadurch, daß sie es zu erhalten wünscht durch Verdienste (Bescheidenheit), und nicht durch Eitelkeit es erbetteln will.

295. Starkmuth in Unternehmungen, seine Eigenschaften: Muth, Vertrauen.

Betrachten wir jetzt die Tugenden, an welche sich jener heftige Trieb im Menschen gewöhnen muß, der ihn vom Uebel zurückhält. (159.) Hat ihn ein Uebel überrascht, so wird, wenn die Klugheit ihm nicht rathet, es zu vermeiden, der Starkmuth ihn kräftigen vermittelst der Herzhaftigkeit, welche durch das Vertrauen zu siegen, neu belebt, durch die Verachtung jedes Hindernisses, jedes Verlustes, jeder Gefahr zum Heldenmuth gesteigert, durch das muthvolle Anstürmen wirksam gemacht, jene Tugend ist, die uns die passendste scheint, Helden zu bilden. Sie muß sich aber ebenso vor Kleinmüthigkeit und Schüchternheit hüten, als wie vor Tollkühnheit und Verwegenheit, und das würde sie werden, wenn sie, von der Klugheit verlassen, ihre Akte nicht den Kräften anpaßte. Hinausgetreten aus den Grenzen der Vernunft, welche befiehlt, den Uebeln mit Starkmuth entgegen zu treten, um sie zu entfernen, würde sie den wahren Zweck vergessen, zu welchem sie der Schöpfer uns in's Herz pflanzte, und mehr den Namen von Wahnsinn als von Tugend verdienen.

296. Gegensätze: Feigheit, Schüchternheit.

297. Starkmuth im Dulden: Geduld, nicht Apathie.

Erreicht uns das gefürchtete Uebel, was wird dann der Starkmuth zu thun haben? Durch Geduld wird er den Starken unter dem Druck der Uebel aufrecht halten, so daß er sich weder verzweifelnder Traurigkeit überläßt, noch auch mit täuschenden Hoffnungen sich schmeichelt, noch einen unredlichen Ausweg sucht, um dem Uebel sich zu entziehen. Die Geduld

ist also nicht Geistesstumpfheit, noch eingebildete Apathie der Stoiker: sie ist der Gleichmuth des Philosophen, der den Druck der Uebel fühlt, ohne ihm zu unterliegen.

298. Ausdauer nicht Starrsinn.

Die Unternehmungen des Starken, so wie die Uebel, die ihn bedrohen, können von langer Dauer sein. Um daher das Ideal des Starken zu vollenden, ist ihm Beständigkeit und **Ausdauer** nothwendig zu dem, was er beschlossen hat; diese muß ihn sowohl vor schwankender Unbeständigkeit, als auch vor eigensinnigem **Starrsinn** bewahren, wenn er sich zuweilen auf dem unrechten Wege sieht; in einem solchen Falle wäre die Ausdauer Thorheit, weil von der Vernunft mißrathen.

Mit der Ausübung dieser Tugenden, die ihm in dem Erkennen und Wollen des Guten den Weg bahnen, wird der Mensch die Idee der Vollkommenheit verwirklichen, zu welcher ihn das Princip des ganzen Naturrechts: „Thue das Gute" in seiner Anwendung auf das einzelne Individuum verpflichtet. Hier nun wünschte Bacco*), daß der Moralphilosoph sich verbreite in Aufsuchung und Anführung der Mittel, diese Tugenden zu üben, und dieses **Wunsches** halber verdient er alles Lob, weil er für seine Protestanten schrieb, und den Mangel an Theorie und Praxis bei ihnen wohl fühlte. Für uns Katholiken aber ist es nicht nothwendig, daß der Philosoph in diese Einzelnheiten sich verliere. Die Mittel, die Tugenden zu üben, finden sich gar leicht, wenn der Wille vom aufrichtigen Verlangen darnach belebt ist, und dieß Verlangen läßt sich gar leicht wecken, wenn wir nicht von einer kalten und schwankenden Philosophie, sondern von einer unfehlbaren Auktorität der Belohnung versichert werden. Uebrigens ist der Verkünder des Evangeliums und das Instrument des Versöhnungswerkes zwischen Gott und dem Menschen der natürliche Lehrer für diese praktischen Uebungen, für welche er hinreichenden Stoff aus der **Ascese** schöpft, die um so wirksamer ist, je tiefer sie in das Heiligthum des Gewissens eindringt, und von der Gnade jene Hülfe erhält, die uns mehr stärkt, als alle Gebote. Wir überlassen es also den Protestanten und den Mißgläubigen, Handbücher der Moralphilosophie für das Volk zu schreiben, und wünschen ihren

---

*) *Bac.* de augmento Scient. l. VII. c. 1.

Büchern solche Leser, die fähig sind, sie zu verstehen, und bereit, aus Liebe zu ihren Theorien, ein Opfer zu bringen, ohne andere gewisse Belohnung zu erwarten, als den Titel eines tugendhaften Philosophen. Wir beschränken uns in der Philosophie auf Betrachtung der Theorien, und indem wir uns auf diese Weise mit dem Handeln des Individuums beschäftigt haben, wollen wir im zweiten Theile den Menschen im Socialverbande zum Gegenstande unserer Forschungen machen.

Zweiter Theil.

Von der Gesellschaft.

299.

Ohne Gesellschaft gibt es keine gegenseitigen Pflichten.

Man pflegt in der Behandlung des Naturrechts gewisse Classen von Pflichten des einen Menschen gegen den andern zu betrachten, als jedem Begriff von Gesellschaft vorangehend; und eine solche Betrachtungsweise steht ganz im Zusammenhange mit der übrigen Theorie, wenn man die Gesellschaft betrachtet als einen rein menschlichen Vertrag. Wie nun das Faktum dieses Vertrags nach dem Geständniß mehrerer seiner Vertheidiger nichts anderes ist, wie wir sehen werden, als eine Jurisfiktion, und ich das Heiligste und Wichtigste im gesellschaftlichen Verbande nicht auf eine Fiktion zu begründen wünsche, sah ich mich genöthigt, in einer reellen Thatsache einen bessern Anhaltspunkt zu suchen. Es schien mir auch, ihn gefunden zu haben, dadurch, daß ich den Begriff, den jeder sich bei dem Worte Gesellschaft selbst bildet, analysirte und ihn mit dem Naturzustande eines jeden Menschen verglich. Deßwegen konnte ich nicht die gegenseitigen Pflichten zwischen den Menschen behandeln, ohne sie selbst zuvor in einer Gesellschaft betrachtet zu haben. Und wahrlich, wie könnte es gegenseitige Pflichten geben ohne gegenseitige Bezieh-

ungen (206.), wie Beziehungen ohne irgend eine Verbindung*), wie Verbindung ohne ein Gesetz, wie ein Gesetz ohne Gesetzgeber und Auktorität? Ist nun diese Verbindung vielen vernünftigen Wesen unter einer Auktorität gegeben, was fehlt uns dann noch zur Bildung einer Gesellschaft? Ein Widerspruch schien mir daher in dem Ausdruck von außergesellschaftlichen Beziehungen zu liegen, wie ihn Haller gebraucht (dessen Gelehrsamkeit ich in vielen Stücken bewundere), und ich konnte mich nicht zur Betrachtung der gegenseitigen Pflichten bringen, ohne vorher das Fundament derselben auf das Faktum zu begründen, mit genauer Beobachtung des Wesens der Gesellschaft.

300. Es ist also nothwendig, vorher über das Wesen der Gesellschaft selbst, dann über das gesellschaftliche Wirken in's Reine zu kommen.

Diese Vorerinnerungen waren unumgänglich nothwendig beim Socialrecht, das in seiner Entwicklung so sehr vom Individuumsrecht abweicht. Dieses entwickelt sich aus dem Wesen des Menschen, insofern er in seiner persönlichen Einheit, wo er eigentlich Gegenstand metaphysischer Forschungen ist, abgeschlossen betrachtet wird, und so sah ich seine Grundlage schon durch die Metaphysik gesichert, und ich brauchte nur die Phänomene an einem schon bekannten Wesen zu betrachten. Das Socialrecht aber entwickelt sich aus dem Zustande des gegenseitigen Zusammenseins, und dieses hat das Handeln des Menschen, als eigentliches Objekt des Naturrechts zur Grundlage. Das Naturrecht muß uns also aufklären über den Begriff und die Existenz der Gesellschaft, ehe wir auf die Untersuchung über ihre Gesetze eingehen können. Den zweiten Theil meines Werkes mußte ich also in zwei Abtheilungen zergliedern. In der ersten werde ich mich bestreben, die Theorie vom Socialwesen auf's Faktum zu begründen, in der zweiten das nämliche in Bezug auf sociales Handeln versuchen. Es versteht sich jedoch von selbst, daß einige allgemeine Gesetze des sociellen Handelns, im Abstrakten betrachtet, auch in der ersten Abtheilung behandelt werden müssen, da man unmöglich die Existenz der Gesellschaft im Konkreten begründen kann, ohne die Gesetze jener Thatsachen zu untersuchen, welchen die Gesellschaft ihr Entstehen zuzuschreiben hat.

Ich weiß wohl, welchen Klippen ich mich hier nähere, — die

*) Was versteht man unter Beziehung? Eine Verbindung, welche zwischen zwei Wesen in der physischen oder geistigen Welt besteht.

Abgründe, aus denen sie auftauchen, machen sie ebenso schrecklich und gefahrbringend, als der heftige Orcan der entgegenstürmenden Systeme, die heut zu Tage kühner und intoleranter als je aufgestellt werden. Noch mehr: ich weiß wohl, daß die Vereinigung entgegengesetzter Meinungen das undankbarste Unternehmen ist, begleitet von Reibungen und gehässigen Anfällen beider Partheien. Von diesen Gründen kann aber bloß jener sich zurückschrecken lassen, der Schmeichler und Menschenlob sucht. Wer die Wahrheit und nur die Wahrheit allein zu seinem Ziel gemacht, kann nichts fürchten, als den Irrthum, und ihn zu vermeiden trotzt er den Reibungen und gehässigen Anfällen. Uebrigens wird die Wahrheit (wenn sie wirklich in diesen Blättern enthalten ist) es wohl verstehen, dem Meere und den Winden zu befehlen, und Ruhe herzustellen.

Erste Abtheilung.

Theorie des Socialwesens.

I. Kapitel.

Natur der Gesellschaft.

301. Analyse des Begriffs der Gesellschaft.

Im Augenblicke, wo ich von der engen Begrenzung des Individuums hinaustrete in das offene Feld der Gesellschaft, wo ein ganz neues Schauspiel sich meinen Blicken darbietet, muß ich eine Weile auf der Schwelle stille stehen, und das Terrain ausforschen, auf welchem ich nun meine Bahn beginnen will. Ich bin nicht der einzige Mensch auf der Welt, und so wie jedes andere Geschöpf eine Gattung hat, in welcher seine Natur mehr oder weniger zahlreich sich wiederholt, so finde auch ich in tausend und tausend andern Antlitzen das meinige wieder. Sobald ich in ihnen mich wiedererkenne, so vereinigt mich mit ihnen, wenn nicht ein Affekt, doch wenigstens ein Gedanke, der im Geheimen mir sagt, daß ich mit ihnen eine solche Einheit bilde, die in gewöhnlicher Sprache Gesellschaft heißt. Begierig, wie ich bin, zu erfahren, was dieses Wort eigentlich bedeute, verlange ich über

die Schöpfung dieses meines Gedankens Rechenschaft vom Gedanken selbst. Heißt Gesellschaft eine Menge von Individuen, auf einen Raum zusammengedrängt? Aber in diesem Falle wäre ja die Gesellschaft nichts anders als ein Sack Getreide, eine Baumschule, ein Speicher, eine Heerde; dieß verwirft unsere natürliche Vernunft. Dennoch läßt sich ein Sinn darin finden: laßt mich nur in der Heerde dichterisch den Stier denken als Herr und Führer seiner Kühe; laßt mich den Pflanzen Liebesverhältnisse und Ehen andichten; laßt mich zwischen unbelebten Wesen in einer sinnigen Fabel eine Unterhaltung anknüpfen, so entsteht schnell zwischen ihnen auf ganz passende Weise eine Gesellschaft, und es können sich in eine Gesellschaft zusammenstellen nicht blos Löwen und Stiere, Ziegen und Eichen und Schilf, sondern auch die Feile und Speiche, die Sonne und der Nordwind und was immer für ein unbelebtes, ja selbst eingebildetes Wesen man nehmen will.*) Die Gesellschaft schließt also den Begriff von vernünftigen Wesen ein; aber die bloße Vernunft genügt nicht, um viele zu vereinigen. So wie jedes vernünftige Wesen für sich ein completes Individuum bildet, so würde die Vereinigung von vielen natürlich nur eine Mehrzahl, keine Einheit bilden. Um die Einheit herzustellen, bedarf es des einigenden Bandes, und dieses Band kann weder der Ort noch die Zeit sein; von den Grenzen des Raumes und der Zeit kann die unermeßliche Vernunft nicht beschränkt werden. Blos eine recht crasse, materielle Philosophie könnte die Gesellschaft als ein lokales Aggregat betrachten, während doch so viele Gesellschaften in den entferntesten Orten zerstreut leben, und dennoch moralisch nur ein Wesen bilden. Welches Band wird also fähig sein, vernünftige Wesen zu verbinden? Zwei sind die wesentlichen Fähigkeiten der mit Vernunft begabten Natur: die Fähigkeiten zu erkennen und zu wollen; die erste gibt ihr das Princip der Moralität, die zweite bringt es zur Erfüllung. (138.) Finden wir also ein Band, welches diese beiden Fähigkeiten vereinigt, so haben wir auch das Princip der Einheit für die Verbindung moralischer Wesen gefunden. Jeder weiß nun, daß die Fähigkeit zu erkennen, von nichts gefesselt werden kann, als von dem Wahren, die Fähigkeit zu wollen

302. Sie besteht allein zwischen vernünftigen Wesen.

303. Ihr Band ist nicht die Einheit von Raum und Zeit.

*) Vacca et capella et patiens ovis injuriae socii fuere cum leone in saltibus. *Phaedr.*

304. Blos die Einheit des Zweckes in Uebereinstimmung erkannt u. gewollt bildet jenes Band.

vom Guten. So oft also viele moralische Wesen, von der Erkenntniß einer und derselben Wahrheit geleitet, moralisch gezwungen werden, das in ihr erkannte Gute mit Uebereinstimmung zu wollen, können wir sagen, daß unter ihnen eine Einheit besteht. Einheit des Zweckes, wie sie aus der Einheit der Erkenntniß sich ergibt und Einheit des Willens erzeugt, dieß ist der wesentliche Begriff von Gesellschaft. Nimmt man eines von den drei Elementen, so ist die Gesellschaft verloren: laßt fünfzig Gelehrte sich abplagen um ein Manuskript zu erklären: alle kennen es, alle haben zum Zwecke die Erklärung, verbinden sie aber zu diesem Zwecke nicht vereint ihren Willen, offenbaren sie sich nicht gegenseitig ihre Absichten, daß daraus ein gemeinschaftlicher Zweck entspringt, so wird Niemand in ihnen eine Gesellschaft erkennen. Das Gemeinsein nicht bloß des Objekts, sondern auch des Zweckes ist jenes, was das Wesen der Gesellschaft vollendet, dadurch, daß der Zweck nicht mehr jener der einzelnen, sondern ein gemeinschaftlicher wird. Niemand kann ihn so sich aneignen, ohne sich mit den andern darein zu theilen, indem er für sie, wie für sich selbst das nämliche wünscht und befördert.

305. Der Zweck muß gemeinschaftlich und mit vereinten Kräften erstrebt werden.

Hieraus ergibt sich, wie die Vereinigung der Kräfte in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen eine nothwendige Folge der Vereinigung ihrer Absichten ist. Sind wir einmal zum Besitze jenes unendlichen Gutes gelangt, wohin die Natur uns treibt, so wird die Gesellschaft blos durch die Einheit des schon erreichten Zweckes bestehen; so lange wir aber darnach trachten, so zielt die Gesellschaft nach einem noch nicht erlangten (51.) Zwecke, sie bezweckt also etwas, und da zu Erreichung desselben Mittel nothwendig sind, so bringt die Uebereinstimmung der Willenskräfte als nothwendige Folge Verbindung der Mittel mit sich. (46.)

306. Sie müssen äußerliche, materielle Mittel sein.

Da es nun unmöglich ist, die Verstandes- und Willenskräfte der Menschen zu Erreichung eines Zweckes zu gebrauchen, ohne äußerliche Mittel anzuwenden, die da ein nothwendiges Vehikel zur Verbindung der Absichten und der wechselseitigen Hülfsleistungen bilden, so ist es klar, daß den menschlichen Gesellschaften, welcher Art und Ordnung sie auch angehören mögen, eine materielle Einigung nothwendig ist.

507. Definition der Gesellschaft.

Aus dem bisher Gesagten können wir die Definition entnehmen, sowohl für jede Gesellschaft im Allgemeinen, als auch für die besondere der Menschen auf der Erde. *Gesellschaft* im ersten Sinne ist: „die Vereinigung oder Uebereinstimmung vieler vernünftiger Wesen in der Liebe zu einem von allen „anerkannten Gute;" *menschliche Gesellschaft* hier auf Erden ist: „die Vereinigung vieler Menschen zur gemeinschaftlichen Erreichung des Gutes, was alle erkennen und wollen." Die analytischen Elemente des Wesens unserer Gesellschaft sind also *Einheit des Zweckes, Harmonie der Intelligenzen, Uebereinstimmung der Willenskräfte, Unterordnung der Mittel.*

508. Erster Begriff des Gutes und der Vollkommenheit der Gesellschaft.

Hat man die Natur der Gesellschaft erkannt, so wird es nicht schwer zu erkennen sein, worin Gut und Vollkommenheit der Gesellschaft bestehe. Ist das Gut jenes Objekt, wonach die Natur (16.) strebt, so wird das Gut der Gesellschaft darin bestehen, nach dessen Besitz die Gesellschaft naturgemäß trachtet; und so wie die Vollkommenheit jedes Wesens sich bemißt nach dem Verhältniß zum Zwecke, so wird die Vollkommenheit der Gesellschaft (13.) von der Fähigkeit abhängen, die sie zur Erreichung des Socialzweckes besitzt.

509. Drei Grade der Vollkommenheit: Einheit, kräftiges Zusammenwirken, Erreichung des Zweckes.

Wie also das erste Princip, jenen Zweck zu erreichen, in dem Wesen der Gesellschaft, in ihrer Einheit nämlich, besteht, so wird auch die erste wesentliche Vollkommenheit die Einheit derselben sein; diese Vollkommenheit wird um so größer sein, je größer die Einheit ist. Wie das zweite Princip zu Erreichung des Zweckes die Anwendung wirksamer Mittel ist, mit welchen sie nach demselben strebt, so wird die Gesellschaft um so vollkommner sein, je kräftiger diese Mittel sind; gelangt sie nun endlich zur Erreichung dieses Zweckes, so fehlt nichts mehr zu ihrer Vollkommenheit. Vollkommenheit in ihrem Sein, im Wirken, in der Erreichung, dieß sind die drei Grade der Vollkommenheit, die in der Gesellschaft, wie in jedem andern Wesen, betrachtet werden können, und durch welche wir allmählig zur Auffindung jener vollendeten Socialvollkommenheit in jener seligen Gesellschaft gelangen können, welche den Namen der Stadt Gottes, des himmlischen Jerusalems trägt, wo die Einheit der Intelligenzen und der Willenskräfte die höchste und ewig sein wird in der Umarmung

der ewigen Liebe*); wo das Band, welches sie vereint, das kräftigste und sanfteste sein wird, nichts anders nämlich, als die unwiderstehliche und angeborne Tendenz nach dem vollkommen erkannten Gute, gestärkt von einer übernatürlichen Liebe; wo die Erreichung die vollkommenste sein wird, da Gott sich verbindet und gleichsam in Eins mit unserm Geist zusammenfließt. Die auf der Erde noch wallende Gesellschaft aber kann nie zu einem solchen Grade von vollkommner Einheit gelangen: sie kann sich ihr nähern durch die Einheit des Zweckes und der Mittel, von welchen am meisten die Einheit des Seins und der Thätigkeit abhängt.

310. *Vollendete und unvollendete Vollkommenheit.* Deßwegen können wir unterscheiden in der Gesellschaft, wie wir es beim Individuum gethan haben, die unvollendete Vollkommenheit, welche im Trachten besteht, von der vollendeten, welche der Besitz selbst ist. (41.) Diese gehört nicht für diese Erde, jene besteht in der Einheit und in der Wirksamkeit, welche die Vollkommenheit des Wesens und der Thätigkeit jedes Geschöpfes und zugleich auch das Bild von der Vollkommenheit des Schöpfers ausmachen, der da eins im Sein und allmächtig im Wirken ist.

II. Kapitel.

Ursprung der Gesellschaft.

311. *Ganz sich entgegengesetzte Systeme in Bezug auf den Ursprung der Gesellschaft.* Viel ist von den Lehrern der Staatswissenschaft bezüglich des Ursprungs der Gesellschaft gestritten worden. Woher ist sie entstanden? Ist sie ein Kind der menschlichen Natur, oder des menschlichen Willens? „Der Mensch wird in der Gesellschaft geboren, in ihr allein findet „er seine Vollkommenheit, zu ihr treibt ihn seine Neigung; also ist „die Ges[illegible]t dem Menschen natürlich, und das Fliehen derselben „unnat[illegible] dieß ist die Beweisführung der Einen. Andere im Gegenth[illegible]en so: „Alle Menschen sind von Natur aus gleich;

*) Erit Deus omnia in omnibus. — Sint unum sicut et nos. — Cognoscam, sicut et cognitus sum.

„in der Gesellschaft verliert sich diese Gleichheit; also ist die Gesell-
„schaft, wenigstens die bürgerliche, nicht ein Werk der Natur, sondern
„des Menschen, dem höchstens die häusliche Gesellschaft zu seiner
„Bildung nothwendig ist. Ist er aber gebildet, so steht es ihm frei,
„dieselbe zu verlassen."

512. Analog zu den beiden sich gegenseitig ausschließenden Philosophien.

Indem auf diese Weise die Einen die Gesellschaft als einen nothwendigen Zustand betrachten, die Andern als einen künstlich gebildeten, theilen sie sich endlich in jene zwei Classen, in welche alle philosophische Systeme sich theilen, Idealismus und Empirismus, (Nothwendig und Zufällig u. s. w.). Zwischen ihnen erscheint als Vermittlerin die von uns im Naturrecht angenommene Philosophie, welche die beiden Elemente analysirt, um sie zu unterscheiden, nicht um sie zu isoliren.

513. Ihre Vereinigung.

Wohl könnte es sein, daß in der Gesellschaft, wie in jedem andern Gegenstande philosophischer Forschungen eine Zusammensetzung des nothwendigen und zufälligen Elementes Statt fände, und daß das Abweichende der Systeme vielmehr ihrem exclusiven Charakter, als dem Irrthum zugeschrieben werden müßte; es könnte sein, daß in der Gesellschaft, wie bei jedem andern reell existirenden Individuum sich die besondere Anwendung einer universellen Idee vorfände, und daß bei der Nothwendigkeit des Begriffs doch seine Anwendung zufällig sei. So scheint es wenigstens uns, die wir es unternehmen, die Philosophie zu vereinigen, nicht durch Aufopferung eines Theils der Wahrheit, sondern durch Aufklärung und Ausmerzung des Irrthums. Um dieß mit möglichster Klarheit zu thun, kehren wir zu den Principien und zur Gedankenreihe des Werkes zurück, welche wir im vorigen Kapitel blos deßwegen unterbrochen haben, um einen klaren Begriff vom Worte Gesellschaft zu bekommen.

514. Anwendung des ersten Princips auf die Pflichten gegen Andere.

Am Ende des ersten Theils haben wir die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst dargestellt, und sie alle hergeleitet aus dem ersten Universalprincip „thue das Gute", in Vereinigung mit der Beobachtung der Thatsachen sowohl als der Natur der Dinge, die uns die Absichten des Schöpfers und daher auch das Naturgesetz offenbaren. (108.) Es blieb uns noch übrig, die Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen zu betrachten, und auch diese müssen sich aus jenem allgemeinen Princip „thue das Gute", bei seiner Anwendung auf

die anderen Menschen entwickeln. Was heißt nun dieses Princip: „Thue das Gute“ in Bezug auf Andere? Es heißt „Vollführe in Bezug auf diese die Absicht des Schöpfers“ (19. u. f.), eine Absicht, die ich aus der Betrachtung der Thatsachen in der Natur erkennen muß. (108.) Hier nun wende ich mich an mich selbst, und stelle mir die Frage: Welches wird dem Fingerzeige der Natur gemäß die Absicht des Schöpfers in Bezug auf Andere sein? Die Antwort ist auch dem Ungebildetsten klar: Jeder Mensch hat von seinem Schöpfer dieselbe Natur wie ich; also ist die Absicht des Schöpfers bei jedem derselben die nämliche, wie ich sie in mir betrachtet habe. (1. Th. 10. Kap.) Meine Thätigkeit also in Bezug auf sie muß um so vollkommner sein, je mehr sie dazu beiträgt, ihnen das zu verschaffen, was ich mir selbst verschaffen muß.

Zur Bestimmung meiner Pflichten gegen die Menschen habe ich also nichts anders zu thun, als jene verschiedenen Formen auf sie anzuwenden, in welchen das Universalprincip in Bezug auf mich sich mir dargestellt hat. (259.) Von dieser materiellen Umbildung werde ich, vermöge analoger Gründe, folgende an und für sich gleichbedeutende Formeln erhalten: „Trage bei zum Wohl des Nächsten; mache, daß der Nächste nach seinem Endzweck trachte, daß er die Ordnung bewahre, daß er sittlich und anständig lebe, daß er seine Vollkommenheit erreiche, daß er sich glücklich mache, daß er nach Gott strebe, daß er die göttlichen Vollkommenheiten offenbare, daß er seinen Gott verherrliche. Vergleichen wir diese Formeln mit jenen, die die Pflichten des Menschen zu sich selbst ausdrücken, so sehen wir, daß sie nichts anderes sind, als eine Umbildung des moralischen Universalprincips in seiner Anwendung auf das objektive oder subjektive. Bedenken wir noch weiter, daß man unter Wohlwollen oder Liebe nichts anders versteht, als den Wunsch für das Wohl des Nächsten, so sehen wir, wie das Socialprincip sich auf die bekannte Formel reducirt: Liebe den Nächsten, wie dich selbst. Alle diese verschiedenen Ausdrücke ein und desselben Princips finden sich bei den verschiedenen Moralisten als Grundlage der Pflichten gegen Andere.

315. *Wir müssen den Andern lieben, wie uns selbst, nicht aber im nämlichen Grade.* Nehmen wir uns jedoch in Acht vor einer Zweideutigkeit, daß wir nämlich nicht von der Pflicht, Andere zu lieben, wie sich selbst, auf die Pflicht schließen, sie im nämlichen Grade zu lieben, wie uns selbst. Die

Liebe ist eine Tendenz des Willens (31.) und die Tendenz ist eine Bewegung. Bei jeder Bewegung ist die Qualität oder die Richtung etwas anders als die Quantität oder Intensität: die Richtung ist bestimmt durch das Ziel und den Weg, der dahin führt; weßwegen zwei Schiffe, die von Palermo nach Neapel segeln, dieselbe Richtung haben; die Intensität aber hängt von dem bewegenden Princip ab, weßwegen zwei Schiffe dieselbe Intensität haben werden, wenn sie von gleichem Winde getrieben und dieselben Construktionsverhältnisse haben.

316. Die Liebe zu Andern hat eine ähnliche Tendenz, aber nicht so wirksame Principien.

So hat also auch die Tendenz, mit welcher wir Andern wohlwollen, dieselbe Richtung, wie jene, mit welcher wir uns lieben; denn sie sind beide mit denselben Mitteln zu demselben Ziele gerichtet. Sind aber die Principien dieser natürlichen Tendenz auch dieselben? Die Tendenz zum Guten, es mag nun das unsrige oder das fremde sein, entspringt wie jede andere aus unserer Natur (29.) und aus der Wahrnehmung eines Gutes, von welcher sie bestimmt wird. Je mehr also dieses Gut mit der Vollkommenheit der anstrebenden Natur verbunden ist, und je lebhafter es erkannt ist durch die Wahrnehmung des Geistes, um so kräftiger wird der Trieb in der Tendenz sein. Es ist aber klar, daß mein Wohl enger verbunden ist mit meiner Natur, als das Wohl des Nächsten; denn nach dem Wohl des Nächsten strebe ich blos in so weit, als seine Natur der meinigen ähnlich ist. Nach meinem Wohle aber strebe ich, in so fern es die Vollkommenheit der mit mir zum Individuum gewordenen Natur ist; die Aehnlichkeit aber ist gewiß viel weniger mit dem Subjekt verbunden, als die Identität. Es ist also klar, daß ich naturgemäß mehr mein Wohl als jenes des Nächsten lieben muß. Dieß gilt noch viel mehr von der Wahrnehmung, dem zweiten Princip der Tendenz; denn diese läßt mich viel lebhafter das Ich erkennen als das Nicht-Ich, und stellt mir daher in viel deutlicheren Formen mein Bedürfniß und das Verhältniß des Objekts zu seiner Befriedigung dar, als jenes, welches sie mir in dem Nächsten zeigt.

317. Die Aufopferung seiner selbst ist nicht ein Opfer des eigenen Wohls.

Die Liebe also zu dem Nächsten, wenn sie auch ähnlich sein muß der Liebe zu uns selbst, muß ihr doch vernunftgemäß nicht gleich sein; viel weniger kann sie größer sein, wie der Professor Baron Galuppi gemeint hat, dadurch, daß sie die Liebe zu sich selbst hervorbrächte. Wahr

ist es allerdings, daß wir in manchen Helden Züge von einem solchen Großmuth sehen, welche unsern Geist gleichsam blenden, und ihn glauben machen, daß jene das Wohl des Nächsten ihrem eigenen vorgezogen haben. Diese Täuschung aber pflegt von dem falschen Begriffe auszugehen, daß man unter Wohl sowohl den Genuß als auch das Nützliche begreift, während doch das wahre Gut der Intelligenz blos in der Ordnung besteht (21.), deren Schönheit um so glänzender erscheint, je heroischer das Opfer des eigenen Vortheils und Genusses ist. Der Held also, der für den Nächsten zeitliche Güter, oder Bequemlichkeit, oder den guten Ruf und selbst das Leben opfert, stürmt, während er dem eigenen Wohl zu entsagen scheint, doch in der That nur mit Ungestüm auf sein Wohl der Ordnung los, für welches die Tendenz, die wir Willen nennen, geschaffen ist. Es ist dieß ein wahres Gut, obwohl von den gemeinern Seelen blos in dem Dunste jener Demonstrationen bewundert, welche die Vernunft überzeugen, ohne das Gemüth zu bewegen; die großen Seelen aber blicken auf dasselbe mit einer Art von Intuition, welche ihnen plötzlich seine Schöne erkennen läßt, und sie ihm entgegentreibt.

318.

Das Opfer ist aber auch nicht ein Calkül des interessirten Egoismus.

Diese Liebe zum eigenen Wohl ist also etwas ganz anders, als jenes niedrige, ausstudirte, wohlberechnete Interesse, auf welches die alten und neuern Epikuräer (in welchen Farben sie auch erscheinen mögen) mit ausgesuchten Beweisführungen die Ausbrüche eines edlen Herzens gründen wollen. In ihren Theorien liebt der Held die Ordnung, weil er daraus einen Genuß hofft; in der unsrigen verachtet er den Genuß, weil er die Ordnung liebt.

319.

Aus der Pflicht, den Nächsten zu lieben, entsteht die Gesellschaft.

Wir haben als erstes, natürliches Resultat des moralischen Princips in seiner Anwendung auf die Verhältnisse zwischen den Menschen die Pflicht sie zu lieben aufgestellt, was nichts anderes ist, als das Wohl derselben wollen und befördern. Ist diese Pflicht einmal dargethan, so befindet man sich in der Gesellschaft nicht bloß ohne es zu bemerken, sondern auch ohne irgend einen positiven Akt oder Pakt, mit welchem man sich zu verbinden wähnt, und zwar so, daß man auf keine Weise mehr derselben entfliehen kann. Denn was ist Gesellschaft? Gesellschaft (307.), wie wir gesagt haben, ist die Vereinigung vieler Menschen zur gemeinschaftlichen Erreichung

eines Guts, das von allen gekannt und gewollt wird; man ist aber vermöge des Universalprincips „thue das Gute" dazu gehalten, mit jedem andern Menschen mitzuwirken, damit er eben jenes Gut erreiche, nach welchem man selbst von Natur aus trachtet (314.); man findet sich also in der allgemeinen Gesellschaft mit allen Menschen verbunden durch nichts anderes, als weil man Mensch ist, wie sie, und ein Geschöpf desselben Werkmeisters. Diese Gesellschaft ist, wie man leicht sieht, eine nothwendige als entstanden aus den wesentlichen Principien der menschlichen Natur, wie da sind der nach Einem Wahren trachtende Verstand (112.) und der nach Einem Gut trachtende Wille.

320. Beweis aus der allgemeinen Stimme der Natur.

Diese Folge, welche sich ergibt aus der Anwendung des Begriffs der Gesellschaft auf die Entwicklung des ersten Moralprincips, stimmt vollkommen überein mit der natürlichen Stimme des Gewissens, welches die Pflichten der Menschheit für heilig erklärt, und uns das menschliche Geschlecht als eine eigene Gesellschaft darstellt, die man eben deßwegen so oft menschliche Gesellschaft nennt. Dieser so gewöhnliche Ausdruck, der jenem widersprechend oder metaphorisch scheint, welcher nicht jeden Menschen als Mitarbeiter zu demselben Zweck mit den übrigen betrachtet, ist in unserer Theorie, und in dem innersten Gefühle jedes Menschen der treue Ausdruck der ersten Socialverhältnisse, die Basis jeder andern Gesellschaft. Jeder Mensch ist Glied in der Universalgesellschaft, in jener unermeßlichen Familie, welche alle die Söhne Adams begreift, und sie in Uebereinstimmung zum unendlichen Objekte ihrer gemeinschaftlichen Wünsche hinleitet.

321. Beweis aus dem moralischen Faktum: angeborne Geselligkeit.

Wenn sich zwei Unbekannte begegnen, welche menschlich denken, finden sie sich nicht schnell in dem Falle, mit Uebereinstimmung ihre Mittel zu wählen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke? Bilden wir uns ein, Zuschauer zu sein, wie sich zwei Europäer in der Sahara begegnen, so sehen wir sie sogleich, wie sie sich bemühen, ihre Mittel zu vereinigen mit Hülfe der Sprache, und wie sie sich freuen, wenn sie sich wenigstens halbverständlich machen können. Und wohin zielt ihre gegenseitige Mittheilung? Sie bezweckt, sich gegenseitig zu unterrichten, nämlich gemeinschaftlich nach dem Wahren zu streben; sie bezweckt, sich gegenseitig Hülfe zu leisten, nämlich gemeinschaftlich nach dem Wohl zu trachten. Wehe, wenn einer bemerken würde, daß der

andere mit unredlichen oder feindlichen Absichten zu Werke gehe, daß er nämlich sich allein das Wahre und Gute aneignen wolle! Schnell würde er ihn anklagen, die Gesetze der Menschheit verletzt zu haben; die am Ende nichts anderes sind, als die Gesetze jener allgemeinen Gesellschaft, die alle Menschen vereinigt und sie beim Trachten nach dem gemeinschaftlichen Zwecke zur Vereinigung ihrer Kräfte verpflichtet. Schnell würdet ihr ihn, im Falle der Beleidiger nicht zur Pflicht zurückkehrt, in Wort und That sich vertheidigen sehen. Glaubt ihr wohl, daß durch einen solchen Zusammenstoß die Gesellschaft zwischen ihnen aufgehoben sei? Der Beleidigte will aber nichts anderes, wenn er vernünftig handeln will, als den Beleidiger in die Grenzen der Sittlichkeit zurückweisen; das sittlich Gute aber ist, wie wir wissen, das dem Menschen eigenthümlichste und individuellste Gut (20.), mithin ist jenes Streiten und Zanken unter ihnen nichts anderes als eine Anstrengung des einen, um dem Andern ein Gut mitzutheilen, dessen sich dieser durch einen Mißgriff auf Kosten des Gewissens verlustig gemacht hat. Wo kann man also einen Menschen außer der Gesellschaft finden, wenn der Akt des Befeindens selbst bei guter Anwendung eine Erfüllung der Socialpflichten ist; ja selbst wenn er mit Ungerechtigkeit gehandhabt wird, wenn eben der Titel des Unrechts selbst die Gesetze der Gerechtigkeit bestätigt, die Gesetze nämlich, welche wesentlich Socialgesetze sind. Aus dem Faktum also haben wir erkannt, daß der Begriff von einer Gesellschaft der Menschheit auf die Natur und die Wahrheit begründet ist, welche bei allen Völkern, und bei jedem einzelnen Individuum, ein Axiom bilden.

322. Sie erscheint auch im Streite.

323. Beweis aus dem physischen Faktum; Ausgleichung der Bedürfnisse u. Mittel. —

Betrachten wir, wie die Natur bei der Ungleichheit der Individuen ein unüberwindliches Princip jener übereinstimmenden Thätigkeit gegen ein Ziel hin feststellte, wodurch das Wesen der Gesellschaft gebildet wird: Alles in der Welt ist Ausgleichung. Die Klugheit des Greises hilft der Unerfahrenheit des Jünglings nach, dieser steht mit seiner Stärke der Schwäche des Alters bei. Alles vermag der Mann gegen das schwache Geschlecht und gegen das Kind; diese aber können durch ihre Reize ihm die Hände binden, indem sie sein Herz bezaubern. Der Gelehrte leistet viel durch sein Genie, er pflegt aber durch seine Studien die Kräfte des Körpers zu zerrütten; und so wird ihm der Unwissende, dessen Geist durch ihn Licht empfängt, nothwendig zu

seiner physischen Erhaltung. Die Reichthümer begünstigen den Müssiggang, und machen auf diese Weise den Reichen verbindlich gegen den an Arbeit und Mühsal gewöhnten Armen. Kurz die ganze Socialordnung besteht in einer beständigen Auswechslung von Bedürfnissen und Hülfsleistungen, welche von der unendlichen Weisheit nach richtigem Maaße ausgetheilt sind, um dadurch die gesellschaftliche Verbindung der Menschen zu erreichen. Die Metaphysik also, wie die Psychologie, die moralische Ordnung wie die physische stimmen in dieser großen Wahrheit überein, daß die Menschen dazu bestimmt sind, eine allgemeine Gesellschaft zu bilden, durch deren Gesetze sie sich verpflichtet finden, weil sie vom Schöpfer die menschliche Natur erhalten haben.

324. Einwurf: die Geselligkeit ist hiedurch bewiesen, nicht aber die Gesellschaft der Menschen.

Ich sehe wohl ein, daß man mir entgegnen könnte, „blos die gesellige Anlage im Menschen, nicht aber „die wirkliche Vereinigung zu einer Gesellschaft „bewiesen zu haben. Dieß fließe nicht nothwendig aus „jenem, wie aus der natürlichen Anlage ein Maler oder Mathema„tiker zu werden, nicht folgt, daß man ein oder das andere von „Natur aus sei. Dieß ist es aber eben, was ich mir am Anfange „dieses Kapitels zu beweisen vorgenommen habe.“ (313.) Ich mußte beweisen, daß die Gesellschaft aus zwei Principien entstehe, von welchen das eine, das generelle, die nothwendige Idee, das zweite, als konkretes, die zufällige Anwendung gebe.

325. Erste Antwort: die Geselligkeit führt uns zur Gesellschaft im Abstrakten, und zu ihrer Verwirklichung.

Ist einmal bewiesen, daß der Mensch von Natur aus gesellig ist, so habe ich auch bewiesen, daß er beim ersten Zusammenkommen mit jedwelchem andern Menschen sich mit ihm in Gesellschaft befindet, und man braucht nicht weiter Vorträge auszudenken, Rechte aufzugeben, oder neue Pflichten zu erschaffen, um eine Gesellschaft herauszubringen. Sie bildet sich von selbst durch die Hand der Natur. Dieses zufällige Faktum des Zusammenkommens bildet das konkrete Element, welches in der Zusammensetzung mit dem Abstrakten ihm individuelle Wirklichkeit gibt. Ich könnte also es dabei bewenden lassen, und mich von der Lösung des Einwurfs frei machen, wünschte ich nichts anders, als die Feststellung des Systems. Aber ich schreibe nicht, um mich zur Unterhaltung auf dem Kampfplatze der Philosophie herumzutummeln, sondern um das Wesen der Gesellschaft in seinem innersten Kerne zu erforschen und anatomisch zu zerlegen.

In dieser Absicht wollen wir den vorstehenden Einwurf untersuchen.

326.

Zweite Antwort: Hieraus ergibt sich, daß der Mensch natürlicher Weise in einer Gesellschaft ist.

Ist es denn auch wirklich ganz wahr, daß wir nicht bewiesen haben, der Mensch befinde sich natürlicher Weise in der Gesellschaft? Aus unserer Beweisführung hat sich auf's Beßte ergeben, daß der Mensch nothwendiger Weise in einer Gesellschaft sei, sobald er mit einem Andern zusammentritt. (319.) Ist es nun

327.

Denn es ist nothwendig, daß er sich mit andern Menschen zusammen befinde.

dem Menschen natürlich, mit andern Menschen zusammenzutreten? Es ist nicht nur natürlich, sondern auch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes vorausgesetzt, mathematisch nothwendig, da einmal die bewohnbare Oberfläche der Erdkugel die unermeßliche Zahl ihrer unruhigen Bewohner nicht ernähren kann, ohne daß sie sich auf ihren Wanderungen begegnen. Lassen wir aber die mathematische Nothwendigkeit bei Seite, welche mehr die Gattung berücksichtigt, als die Individuen; das Wichtigste ist hier die physische und moralische Nothwendigkeit, sich zusammenzugesellen, welche mehr als hinreichend die Gesellschaft als jedem Individuum natürlich beweist. Wer kann leugnen, daß der Mensch sich physisch und moralisch genöthigt sieht, Hülfe zu leisten und zu empfangen, um jene Seligkeit, nach welcher das ganze menschliche Geschlecht sich sehnt, zu erreichen?

328.

Dasselbe ist physisch nothwendig zu seiner Entstehung und Erhaltung.

Betrachten wir ihn in seinem physischen Sein, woher anders hat er seinen Anfang genommen, als von der Uebereinstimmung zweier vernünftigen Wesen, welche gerade in dieser Absicht sich vereinigten, ihm die Existenz zu geben, und daher die natürlichste, ursprüngliche Gesellschaft bilden, nämlich die eheliche? Ist er geboren, wie kann er seine Existenz fristen, als dadurch, daß er sich in den mütterlichen Armen befindet, und im väterlichen Hause Beistand und Nahrung findend aufwächst? Schwächer und hülfloser bei seiner Geburt denn jedes Thier, würde er nicht drei Tage sein Dasein fristen ohne von der Natur der Gesellschaft empfohlen zu sein. Physisch nothwendig muß also der Mensch wenigstens am Anfang seiner Lebenszeit mit Andern zusammentreffen.

329.

Es ist nothwendig zur Entwicklung seiner Vernunft.

Der Mensch ist nicht blos geboren zum Leben. Charakterisirt ihn seine Vernunft wesentlich als Mensch, so muß die Entwicklung seines vernünftigen Handelns

den wichtigsten Theil seiner Existenz ausmachen. Was ist aber der vernünftige Mensch außer der Gesellschaft? Der Himmel bewahre mich, daß ich jener niedrigen Doktrin Romagnosi's beistimme, welcher jeden Unterschied zwischen dem Wilden und dem Orang-outang aufzuheben scheint.*) Nein, jener Strahl des göttlichen Lichtes, durch welchen der Mensch Mensch ist, begründet seine unerreichbare Würde gegenüber dem Thiere, und trennt ihn von demselben durch einen unendlichen Abgrund. Indessen scheint es doch, als gäbe die Gesellschaft dem Menschen eine neue Existenz, indem sie die moralischen Elemente in ihm entwickelt, welche in ihm concentrirt und gleichsam begraben von einer Seite zeigen, daß er fähig ist, König der sichtbaren Schöpfung zu werden, von der andern aber ihn daran erinnern, daß er dahin nicht gelangen kann ohne fremde Hülfe.

330. 1. Weil es außer der Gesellschaft keine Sprache gibt, oder sie wenigstens unnütz ist.

Denken wir uns einmal den Menschen von jeder Gesellschaft getrennt, und fragen wir uns erstens: Wird er eine Sprache haben? Und wenn er sie auch hätte, zu was würde sie ihm dienen? Man sieht wohl, daß ich nicht nothwendig habe, auf die Lösung jenes ideologischen Problems einzugehen, ob der Mensch die Sprache erfunden habe oder sie erfinden konnte; hierüber kann man so viele und tüchtige Auktoren lesen, welche darüber geschrieben haben**); für uns ist es gleichgültig, wie auch immer die Lösung ausfalle. Sagt man, der Mensch hätte sie durch Ueberlieferung bekommen; also hatte er Jemand nothwendig, der sie ihn lehrte. Sagt man, er habe sie erfunden, so mußte er sie erfinden, um seine eigenen Gedanken Andern mitzutheilen; was würde ihm der Besitz eines so kostbaren Werkzeuges helfen, wenn er nicht im Stande wäre, es zu gebrauchen? Also beweist die Sprache, die Gesellschaft sei dem Menschen nothwendig, weil er dazu geboren ist, zu sprechen; sie beweist aber auch, daß sie ihm wünschenswerth sei, weil er sprechen kann.

---

*) *Rom.* Introd. §. 136. seqq. In der That ist Romagnosi hier nichts anders als der Abschreiber Rousseau's, welcher schon früher gelehrt hat (Cont. soc. l. 1. c. 8. p. 30.), daß der Uebergang vom Naturzustand zum bürgerlichen im Menschen die Gerechtigkeit dem Instinkte substituire, und seinen Handlungen die Moralität verleihe, deren sie früher beraubt waren.

**) *Spedalieri* Dr. d. U. l. 1. c. 11. *Bonald* legisl. primit. t. 1. *Maistre* und Andere.

Der Mensch ist also von der Natur gleichsam mit Gewalt zur Gesellschaft hingezogen, und es ist moralisch nothwendig, daß er mit andern Menschen in Verbindung trete, um sowohl die Fähigkeit zu sprechen in sich zu entwickeln, als auch der entwickelten sich zu bedienen, seine eigene Vernunft und eigenen Ideen mitzutheilen.

651.

2. Die Wissenschaften wären entweder nie entstanden, od. würden sich noch in ihrer Kindheit befinden.

Zu was bedürfen wir aber dieser Mittheilung? Jedes geschaffene Wesen fühlt sich gedrängt, seine eigenen Pläne zu erreichen, und das Ziel zu erlangen, zu welchem der Schöpfer es erschaffen hat. In diesem Drange besteht die Nothwendigkeit der Mittheilung. In der That, wohin trachtet der menschliche Geist? Er strebt unbegrenzt nach dem Wahren. (228.) Ohne die Ideenmittheilung würde er sehr wenig erkennen, und das ganze menschliche Geschlecht befände sich noch in der Kindheit. Also ist der Mensch moralisch gezwungen, mit andern in Verbindung zu treten, und mit ihnen sich in Gesellschaft zu befinden. Die Gesellschaft überliefert dem Individuum den wissenschaftlichen Umriß der frühern Jahrhunderte: sie befruchtet mit ihrem Einfluß die in ihm enthaltenen Keime der Wahrheit, indem sie dieselben durch Aussicht auf Lob, Gewinn und Vortheil belebt; sie bewahrt diesen Schatz und überliefert ihn den Nachkommen, und gibt auf diese Weise den menschlichen Forschungen eine Art von ununterbrochenem Fortschreiten, was einigermaßen der Ewigkeit ähnelt.

652.

3. Der Wille wäre ungezähmt.

Wie viel verdankt der Wille der menschlichen Gesellschaft! Nimmt man den Menschen aus jener Sphäre des öffentlichen Anstandes heraus, befreit man ihn von dem Zügel der Erziehung, beraubt man ihn der Andeutungen, die ihn auf das Sittliche hinweisen, macht man ihn von jenen Reaktionen frei, die ihn im Zaume halten, und von jenen Affektionen, die ihn zum Sittlichen hinneigen, was wird dann aus dem Menschen werden? Aus ihm, der in der Gesellschaft trotz aller Reizmittel zum Guten doch oft so zügellos, so gemein, so eckelhaft, so ausschweifend ist?

653.

4. Künste, Bequemlichkeiten, Ackerbau wären unbekannt.

Nichts will ich sagen von den Vortheilen der Cultur, der Industrie, der schönen Künste und so vieler anderer Reizmittel, durch welche die Gesellschaft so bezaubernd wirkt, daß viele in diesen äußerlichen Annehmlichkeiten das ganze Socialwohl und die ganze Hoffnung ihrer Seligkeit finden. Der Mensch ist also geboren zur Gesellschaft, er ist genöthigt, sich in derselben zu befinden, er fühlt sich natürlich zu ihr hingezogen, und

wie es ein physischer Widerspruch ist, daß er ohne Gesellschaft geboren werde und lebe, so ist es ein moralischer, daß er nicht trachte, mit seines Gleichen zu verkehren, und durch das Zusammentreffen mit ihnen eine Gesellschaft bilde oder besser, die schon gebildete finde.

334. Fortschreitende Entwicklung des Bedürfnisses nach Gesellschaft.

Es ist merkwürdig zu beobachten, wie sich die Absicht des Schöpfers zugleich auf die wirksamste und sanfteste Weise offenbart, so daß der Mensch unmöglich fehlen kann. Ist der Mensch geboren, so wäre er unfähig, durch moralische Bande zurückgehalten zu werden; dafür binden ihn seine Schwäche und seine Bedürfnisse an die Gesellschaft. Je mehr dieses Bedürfniß abnimmt, desto größer wird in seinem Herzen die Liebe zu den Eltern, und die Verehrung vor der höheren Stellung, die er in ihnen wahrzunehmen anfängt; und in einem so zarten Herzen haben diese Gefühle eine außerordentliche Kraft. Andere Leidenschaften fangen an, allmählig sich zu entwickeln; Ehrsucht, Liebe, Reizbarkeit, Freiheitsgefühl, tausend verschiedene Affekte beginnen ihm das Herz zu durchwühlen, und scheinen ihn in Uebereinstimmung mit seinem jugendlichen Feuer und den zunehmenden Kräften zur Verachtung des väterlichen Joches anzulocken. Dieses wäre nun der Augenblick, wo er an Geist und Körper entwickelt sich isoliren, die Gesellschaft verlassen und ihre Gesetze verachten könnte; aber zugleich ist es auch der Moment, in welchem die Vernunft ihm die Pflicht zu zeigen anfängt. Werden ihm nun die Ermahnungen einer so erhabenen Meisterin lästig und unnütz? Je mehr er gegen ihre Stimme taub wird, desto heftiger werden die Leidenschaften in ihm, und bringt es die Pflicht nicht dazu, ihn zu bändigen, so ist die Ursache keine andere, als weil ihn Leidenschaften — gut oder schlecht — in der Gesellschaft fesseln. Dem Gefallen an Ruhm wird die Liebe zu befehlen oder sich zu bereichern im Mannesalter folgen; ist die Blüthezeit des Lebens vorüber, so findet er sich auf's Neue an die Gesellschaft gebunden, sei es durch Liebe zu den Kindern, zu den Freunden, sei es durch das Gefühl eines hülfsbedürftigen Alters, bis jene seine Gebeine in einen Sarg verschließt, und auch nach dem Tode noch fortfährt, ihm wohlzuthun mit Thränen, die auf sein Grab fließen, mit dem Schutze, welchen sie seiner Asche gewährt, und durch die Ehrenbezeigungen, mit denen sie ihn umgibt. Die Gesellschaft ist also eine Einrichtung des Schöpfers, der den Menschen dahin mit sanfter Gewalt zu ziehen versteht.

335. Einwurf von den Einsiedlern hergenommen.

Hier scheint sich auf den ersten Blick eine Schwierigkeit zu ergeben: „Ist die Gesellschaft eine natürliche Nothwendigkeit, so wird sie auch zu einer natürlichen Pflicht (113.); denn die Natur offenbart uns die Absichten des Schöpfers und verbindet uns, dieselben zu befolgen." Wie konnten nun so viele heilige Anachoreten dieser Verpflichtung sich entziehen, und sich in eine Höhle verschließen, um mit Crokodilen und Löwen zu hausen? Spedalieri, gewiß ein tüchtiger Dialektiker, der sich aber hinreißen ließ von der Manie seiner Zeit, die Gesellschaft auf einen Socialvertrag zu begründen, macht sich einen ähnlichen Einwurf im 12. Kapitel seines ersten Buches. Er betrachtet dort die Gesellschaft als eine Schöpfung des Menschen, und muß daher befürchten, daß dieser eines schönen Morgens der gesellschaftlichen Bande überdrüssig es vorzieht in seine Freiheit zurückzukehren. Um ihn also durch eine natürliche Pflicht zu verbinden, stellt er auf, daß jeder Mensch verpflichtet ist, in die Gesellschaft sich zu begeben, und daß die Verpflichtungen des Socialvertrags dieselbe Nothwendigkeit haben, wie jene der Natur.*)

336. Widersinnige Antwort im System Spedalieri's.

Hier scheint sich ihm nun die berührte Schwierigkeit entgegenzustellen, nicht sowohl bezüglich der christlichen Anachoreten, die er schon anderswo vertheidigt hat**), als vielmehr wegen Anderer, die in der Einsamkeit leben wollten. Der gescheidte Mann hat einen eigenen Ausweg gefunden. Er erlaubte von einer Seite jenem in der Einsamkeit zu leben, der sich in der Gesellschaft unglücklich fühlt***), schnell aber, um nicht zu viele Kameraden zu verlieren, macht er sie aufmerksam, daß ihr Unglück meistens nicht so groß sei, um ihren Schritt zu entschuldigen. So scheint er sich aus der Affaire gezogen zu haben, sich, und die Anachoreten und den Vertrag und die Einsamkeit und die Gesellschaft. Ich glaube hingegen, daß er sich getäuscht hat; denn ohne hier auf Einwürfe mich einzulassen, ohne ihn über den Grad des Unglücks zu befragen, der den Rücktritt entschuldigen könnte, über den Richter und über die Zeit des Aufenthalts in der Einsamkeit, über die Beziehung des

---

*) D. d. U. l. 1. c. 12.

**) Lib. 6. c. 7.

***) Spedal. Dr. dell' Uomo. L. 1. c. 12. §. 38.

Deserteurs zur Gesellschaft ...... kurz ohne den Knäuel weiter zu verfolgen, der sich unter der Hand stets mehr verwickelt — beschränken wir uns auf einen einzigen Einwurf. Wenn die Gesellschaft unglücklich machen kann und doch nothwendig ist, so existirt sie nicht durch ein Naturgesetz; ist dieß der Fall, so kann uns Niemand zu dem **Vertrage** zwingen, ist der Vertrag frei gegeben, so kann er mich nicht verpflichten ohne ausdrückliche Beistimmung. Diese Beistimmung habe ich aber nicht geleistet, also bin ich frei von allen Socialgesetzen und kann, glücklich oder unglücklich, leben, wo es mir eben einfällt. Die Antwort Spedalieri's ist also eine offene Zurücknahme seines Systems.

337. Wahre Antwort: Eintheilung der Gesellschaft in eine wesentliche und zufällige.

Was werden nun wir antworten? In unserem Systeme, wo wir nicht den Flügeln der Phantasie uns anvertrauen, sondern auf dem Wege der Thatsache fortschreiten wollen, ist die Antwort sehr einfach; wenn man nur vorerst in der Gesellschaft das **wesentliche** und universelle Element von dem **zufälligen** und partikulären unterscheidet. Das **wesentliche** Element der Gesellschaft besteht darin, daß jeder Mensch durch eine natürliche Pflicht gehalten ist, gegen seine Mitmenschen die Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe, wie sie in dem ersten Princip des Naturgesetzes enthalten sind, zu beobachten; denn die **Wesenheit** der Gesellschaft ist ganz und gar in jenem ersten Princip bei seiner Anwendung auf unseres Gleichen enthalten. (319.) Diese natürliche Pflicht ist also unabweisbar. Daß aber diese natürliche Pflicht vielmehr auf diesen als auf jenen Menschen angewendet werde, vielmehr in diesen als in andern Verhältnissen, dieß hängt rein von **zufälligen**, conkreten Combinationen ab. Allerdings ist es physische und moralische Nothwendigkeit für das ganze Menschengeschlecht, sich habituell in einer Gesellschaft zu befinden (328.); wahr ist es, daß kein Individuum existiren kann, ohne irgend eine Beziehung zum menschlichen Geschlechte, liege diese nun in der Vergangenheit oder Gegenwart, sei sie aktuell oder habituell. Wie aber dessenungeachtet diese Nothwendigkeit die physische und moralische Ordnung nicht verletzt, und wie diese beiden Ordnungen Ausnahmen zulassen (man nennt sie **wunderbare**, wenn sie die gewöhnlichen Grenzen des Guten übersteigen, monströse, wenn sie außergewöhnlich böse sind), so hindert nichts, absolut zu reden, daß solche

außergewöhnliche Erscheinungen auch in der Socialordnung vorkommen.*)

538. 1. Die Anachoreten waren im allgemeinen Socialverbande. Wenn wir auch zugeben wollten, daß die Anachoreten nicht in einer einzelnen Gesellschaft gelebt hätten, so wären sie eben wunderbare Wesen, seltene Ausnahmen von einem physischen Gesetz der vernünftigen Natur; nicht aber von dem moralischen, welches jeden Menschen durch die Pflichten der Menschheit selbst mit seines Gleichen vereinigt. Wahr ist es, daß jedes Gesetz, sei es auch für sich ein ewiges, verbinde es den Menschen auch für immer, demselben nie entgegen zu handeln, ihn doch nur verbindet unter gewissen Umständen. (112.) Wenn wir also auch die Anachoreten als frei von jeder Verbindung mit einzelnen Gesellschaften uns denken, so könnten sie nicht gegen diese die Pflichten der Menschheit positiv erfüllen, sondern sich blos bereit halten, sie zu erfüllen, wenn sich die Gelegenheit dazu darbietet.

539. 2. Sie waren auch in einem Partikularverbande. Niemand soll übrigens glauben, daß die Sache mit den Anachoreten sich so verhalte, wie der Einwurf sie darstellt. (335.) Die Socialverhältnisse sind nicht, wie eine materielle Philosophie sich vorstellt, durch Raum und Zeit bedingt, sondern vielmehr durch die Uebereinstimmung der Gedanken und Affekte. Der Christ betrachtet sich in der That als Glied jener Gesellschaft, deren Ausbreiter die Apostel, deren Lehrmeister die heiligen Väter, deren Erhalter die Märtyrer waren. Auf gleiche Weise bedarf es nicht einer unmittelbaren Berührung, um für die Gesellschaft etwas zu thun: der Philosoph, der in seinem einsamen Cabinete über Wahrheiten nachdenkt, die vielleicht nie an's Licht kommen werden, glaubt sich doch in seiner Einsamkeit nicht fremd für die Gesellschaft, ja er glaubt sogar, und manchmal mit Recht, seine Persönlichkeit nütze der Gesellschaft mehr, als jene eines Koches, welcher ihr die Speisen zubereitet, oder eines Schneiders, der sie mit Kleidern versieht. Die Anachoreten also hatten eine Beziehung zu irgend einer Gesellschaft, wenn sie mit ihr in den Absichten übereinstimmten; vereinigten sie sich auch mit derselben in der Wahl ihrer Mittel, so waren sie gewiß nicht moralisch isolirt, wenn sie sich auch

*) Der Mensch, in diesen Verhältnissen betrachtet, heißt Einsiedler, wenn er die Gesellschaft verläßt, weil er ihrer nicht bedarf, Misanthrop oder Wilder, wenn er ihr feindlich gegenübersteht. *Aristoteles* I. Polit. c. 2.

physisch nicht unter den Menschen befanden. Dieß war aber wirklich bei den Anachoreten des Christenthums der Fall. Sie setzten sich selbst mit der christlichen Gesellschaft in Beziehung und nahmen ihre Dogmen und Gesetze an, sie vereinigten sich mit ihr in Gedanken, liebten ihre Brüder, vereinigten mit ihnen ihre Kräfte, und verbreiteten, nachdem sie der Gesellschaft in ihren Armen ihre eigenen Reichthümer geschenkt hatten, überall hin das Licht ihrer guten Beispiele, wie es noch heut zu Tage so hell leuchtet, und den an reichlichen Früchten strotzenden Schatz ihrer Verdienste. Ein gottloser Ungläubiger wird vielleicht mit Verachtung ihre Hoffnungen belächeln als einen eiteln Wahn, ihre Gebete als einen Zeitverlust, ihre Tugendbeispiele als Fanatismus; kann er aber leugnen, daß in der Absicht dieser heiligen Einsiedler diese Mittel Einer Gesellschaft angehörten? Würde er es leugnen, so müßte er mir beweisen, daß jeder Gesandte eines Fürsten, jeder Beauftragte einer Akademie, jeder einzelne Reisende keinen Theil mehr habe an der bürgerlichen, wissenschaftlichen und häuslichen Gesellschaft, die sie verlassen, und für welche sie auch in der Ferne noch wirken.

340. Schluß. Die Gesellschaft theilt sich in eine universelle und partikuläre.

Es scheint uns, verschiedene Punkte von größter Wichtigkeit, ja die Basis des ganzen Socialrechts in's Klare gebracht zu haben; nämlich erstens: Die Wesenheit der Gesellschaft bildet eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur. Zweitens: Der Mensch ist also in der Gesellschaft, so oft er mit andern Menschen in Beziehung tritt. Drittens: Es ist physisch und moralisch für jeden Menschen nothwendig, mit andern Menschen in einem Verhältnisse zu stehen. Viertens: Es ist aber nicht im Einzelnen von der Natur bestimmt, welches dieses Verhältniß sein soll. Fünftens: Also finden sich in jeder concreten Gesellschaft zwei sehr verschiedene Elemente vor, das universelle und partikuläre; das eine wird von der Natur selbst bestimmt, das andere durch menschliche Handlungen.

Hiermit ist also die Frage über den Ursprung der Gesellschaft in zwei Haupttheile geschieden: Der Ursprung der Gesellschaft im Allgemeinen ist von uns in der Natur des Menschen gefunden worden, indem wir nur den analysirten Begriff und die natürliche Thatsache (301.) mit dem ersten Moralprincip (319.) zusammenstellten. Zunächst müssen wir den Ursprung der einzelnen Gesellschaften untersuchen; vor Allem aber noch mittelst der Analyse tiefer in die

universelle Gesellschaft eindringen, und ihre innern, wesentlichen Verhältnisse betrachten, damit dann bei den confreten Anwendungen die beiden Elemente stets unterschieden werden können, ohne sie jedoch zu trennen.

III. Kapitel.

Begriffe von Recht und Socialgerechtigkeit.

341. Aus dem Begriffe von Ordnung entspringt der Begriff des Rechts: dessen Analyse.

Ist die Gesellschaft eine nothwendige Folge der menschlichen Natur, entspringt sie aus der Anwendung des ersten Moralprincips auf die natürliche Aggregation der menschlichen Individuen, welche unter sich durch gegenseitige Pflichten verbunden sind; so ist es klar, daß ihre Basis in der moralischen Ordnung bestehe, denn auf dieser, als aus der natürlichen Ordnung hervorgehend (103., 107.), ist jede Pflicht begründet. Der Begriff von Ordnung verbindet natürlicher Weise jeden Verstand, weil die Ordnung nichts ist als Wahrheit; sie verbindet aber auch zugleich den Willen, weil in ihr das Gute eingeschlossen ist; ich kann also die Gesellschaft nicht betrachten, ohne daß sich mir schnell der Begriff von Pflicht darbietet, wodurch der Eine verbunden ist dem Andern wohlzuthun; und der Begriff des entgegengesetzten Vermögens, durch welches dieser zweite den ersten bewegt, ihm zu Gunsten zu handeln, kraft jener Gesetze, welche die Ordnung beiden vorhält. Dieses Vermögen pflegt man mit dem Worte „Recht" auszudrücken.

Wir haben schon anderswo gesehen (124.), wie die erste Idee des Rechts, oder des Rechten im moralischen Sinne aus der Ordnung entspringt, welche die Handlung zu dem wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur hinrichtet. Wie bekleidet sich dieser Begriff mit jenen Eigenschaften, die wir in dem Rechte des einen Menschen gegen den andern wahrnehmen? Bestimmen wir also zuerst diese Eigenschaften durch die Analyse der Ideen, welche wir durch jenes Wort ausdrücken wollen, und suchen wir dann, wie sie sich logisch in unserm Geiste entwickeln.

342.

Es bedeutet ein immaterielles Vermögen.

Bedienen wir uns wohl des eigentlichen Ausdruckes, wenn wir sagen, daß das Erdbeben das Recht habe, die Häuser zusammenzustürzen, oder der Wolf das Recht, die Lämmer zu zerreißen? Gewiß nicht! Recht ist ein Wort, aus der moralischen Ordnung genommen, und kann daher auf unvernünftige Wesen nicht angewendet werden. Auch genügt es nicht zur Ausübung des Rechts, Spuren von Vernunft zu haben. Der Narr, wenn er als solcher handelt, übt kein Recht aus, wenn er auch wirklich dasselbe haben sollte, wie er auch das Vernunftprincip hat, ohne es anwenden zu können; das Recht ist also nach unsern Begriffen im Verhältnisse zur Vernunft; wer die Vernunft hat, kann ein Recht haben, wer den Gebrauch der Vernunft hat, kann auch den Gebrauch des Rechts haben.

Was verstehen wir unter diesen Worten: „Ein Recht haben"? Wir verstehen darunter ein Vermögen. Wenn man sagt: „der Herr hat das Recht, über das Seinige zu verfügen", so versteht man darunter, daß er verfügen kann. Aber welcher Art ist denn dieses Vermögen? Hat der Räuber, der einen Reisenden in seiner Gewalt hat, auch das Recht ihn zurückzuhalten? Nein, die physische Gewalt, ist sie allein, ist nach unserm System eher das Gegentheil von Recht. Das Recht ist also ein von der Gewalt unabhängiges Vermögen, und es kann ein Recht bestehen ohne physische Gewalt, wie eine physische Gewalt ohne Recht.

Jedes Vermögen setzt indessen eine Kraft voraus; ist also das Recht ein Vermögen, so muß es auch eine moralische Kraft besitzen, denn wir kennen in der Natur nur diese zwei Kräfte allein, die physische, welche auf die Körper wirkt, und die moralische, die auf den Geist einfließt. Ein Recht haben heißt also ein moralisches Vermögen haben, einen Einfluß auf die Geister.

343.

Es ist begründet auf dem Wahren und auf dem Rechten, u. daher unwiderstehlich. — Rechtstitel. —

Auf welche Weise kann man auf Geister einwirken? Auf die Intelligenz wirkt die Wahrheit, auf den Willen das Gute; das Recht deutet also auf ein Vermögen hin, welches auf dem Wahren und Guten begründet ist; ein Vermögen, wie Jeder sieht, unwiderstehlich von Seite des Geistes, denn dieser ist gezwungen, der Wahrheit beizustimmen, ein Vermögen, dessen Ausübung darin besteht, daß man der Vernunft des Nächsten eine Wahrheit vorhält, und die Verbindung mit der Erreichung des unendlichen Gutes, in der Handlung

nachweist, die man von ihm erzwecken will. Diese Wahrheit, die demonstrative Basis des Rechts ist jene, welche man **Rechtstitel** zu nennen pflegt.

344. Es besteht blos zwischen vernünftigen Wesen.

Hieraus ergibt sich erstens die metaphysische Ursache, warum in der gewöhnlichen Sprache man das Wort Recht nur gebraucht, um Beziehungen zwischen vernünftigen Wesen auszudrücken; denn die **Darstellung** einer Wahrheit, und die **Auffassung** derselben sind der Intelligenz eigenthümlich. In welchem Sinne sagen wir also, daß wir ein Recht haben auf unsere Handlungen, auf unsere Habe, die doch wahrhaftig keine vernünftige Wesen sind? Wir sagen es, indem wir sie nicht als das eine der beiden **Beziehungspunkte**, sondern blos als die Materie betrachten. Die Handlungen, die wir mit einem Rechte verrichten, sind entweder **gebotene** oder **erlaubte**: Gebotene, wenn es sich handelt um ein Gut, das nothwendig mit dem nothwendigen Zwecke verbunden ist, erlaubte, wenn diese nothwendige Verbindung nicht Statt findet. (92.) Der Ausdruck „**gebotene**" drückt aber etwas ganz anders aus, als das **Recht**, ja er ist sogar das Gegentheil davon; der Ausdruck „**erlaubte**" drückt wohl ein **Vermögen** aus, aber das Vermögen eines **Abhängigen**, keines solchen, der den Willen eines Andern binden kann; wenn wir also von einer erlaubten Sache sagen „**dieß kann man thun**", so versteht man darunter, es sei durch kein Gesetz verboten.

345. In welchem Sinne sagt man, ein Recht zu haben auf die Habe und die Handlungen u. s. w.

Wie vereinigen wir mit einem solchen Vermögen den Begriff von **Recht**. Dadurch, daß wir eine **Pflicht** wahrnehmen, welche die andern verbindet, uns nicht zu stören, wenn wir uns dieser von der Vernunft und von der Ordnung ertheilten Fähigkeit bedienen. Das Recht **auf** unsere Handlungen, **auf** unsere Habe u. s. w. ist also ein Prohibitivrecht **gegen** die Andern, welches sie verbindet, sich nicht entgegenzusetzen; das positive Recht **gegen** die Andern verpflichtet sie, zu unsern Gunsten zu handeln, also haben beide immer auch eine Beziehung auf vernünftige Wesen. Das wird uns noch klarer aus dem bedeutenden Unterschiede, der zwischen den Rechten **gegen** **eine Person** und dem Rechte **auf** **eine Person** obwaltet. „Gegen" deutet auf einen Beziehungspunkt hin und kann daher nur bei vernünftigen Wesen gebraucht werden; (wer würde je sagen, ein Recht zu haben **gegen** seine Hühner, gegen seinen

Hund?) „Auf" bedeutet die Materie des Rechts, und läßt sich auf jede Gattung von Wesen anwenden, indem man sagt, ein Recht zu haben auf seinen Diener, auf sein Feld, auf sein Pferd u. s. w.

546.
Unterschied zwischen Recht u. Auktorität.

Hieraus ergibt sich zweitens der Unterschied zwischen Auktorität und Recht. Das Recht stellt blos eine Verbindung des Aktes mit der Ordnung dar, welche schon früher bestand, die Auktorität bringt sie hervor, indem sie in der That jenes mit der Ordnung verbindet, was früher noch nicht verbunden war. (101.) So hatte ein General, der in einem gerechten Kriege das Schleifen einer Veste oder einen Angriff commandirt, das Recht, sie zu befehlen, und bringt in den Soldaten das Recht hervor, zu zerstören, anzugreifen, was sie früher nicht hatten. Die Auktorität ist also ein Recht, aber nicht jedes Recht ist Auktorität.

547.
Der Begriff von Recht entspringt aus der Ordnung, welche eine Intelligenz zu Gunsten einer andern verpflichtet.

Die von uns über den Begriff des Socialrechts oder wie es Romagnosi nennt*) juridischen Rechts angestellten Betrachtungen machen es uns leicht verständlich, wie der Begriff von Recht in uns entsteht. Begründet sich derselbe auf eine Verbindung des Aktes mit der Ordnung, so muß er auf dieselbe Grundlage sich stützen, wie die Verpflichtung (100.), außer daß diese der passive Beziehungspunkt = Sollen — ist, während das Recht den aktiven Beziehungspunkt = Können — wie es sich aus der Ordnung ergibt, ausdrückt. Sobald also die von mir erkannte Ordnung mir eine Intelligenz darstellt, die zum Handeln gegen eine andere verpflichtet ist, so nehme ich in der letztern das Recht, oder das vernunftgemäße Können wahr gegenüber der erstern. Wenn ich vernunftgemäß einem Andern Achtung, Gehorsam, Liebe, Hab und Gut schuldig bin, so kann dieser vernünftigerweise von mir verlangen, daß ich es ihm leiste; die Verpflichtung aber in mir entspringt nicht aus dem Rechte des Andern, noch entspringt das Recht desselben aus meiner Verpflichtung; beide entstehen vielmehr gleich-

*) Wir nehmen diesen technischen Ausdruck nicht an, weil er zu tautologisch scheint: denn wenn Jus und Recht dasselbe sind, was heißt es also, wenn man dem Hauptworte Recht das Eigenschaftswort „juridisch" beifügt? Das Wort „sociales" hingegen scheidet charakteristisch das Recht aus, welches zwischen Menschen, oder gesellschaftlich verbundenen Intelligenzen vorkommt. S. *Romagnosi* Introd. §. 196.

zeitig aus den Gesetzen der ewigen Ordnung, wie sie uns durch unsere Vernunft mitgetheilt werden.

348. Der Mensch liefert den Stoff und die Gelegenheit dazu.

Wenn wir also sagen, ich verpflichte mich, ich erlange ein Recht, so sind nicht wir die Schöpfer dieses heiligen Bandes, welches die Geister aneinander knüpft, sondern wir setzen blos die materielle Bedingung zu der Verpflichtung oder zu dem Rechte, indem wir ganz von selbst in jene Beziehungen treten, in welchen die ewige Ordnung uns zum „Sollen" verpflichtet, oder uns „das Können" verleiht der andern Parthei gegenüber.*)

Wie wir auch, ohne es zu wollen, ohne es zu verstehen, ohne es zu wissen, in jene materiellen Beziehungen kommen können, so können wir auch Rechte haben und erwerben, ohne es zu wollen, zu verstehen und zu wissen.

349. Veräußerliche und unveräußerliche Rechte.

Hievon kommt es, daß es auch unveräußerliche Rechte gibt. Wenn die Rechte blos eine Disposition zu Gunsten des Individuums wären, so könnten alle veräußert werden (hievon später); da sie aber aus der Ordnung entstehen und oft zum Gemeinwohl beitragen, so können sie nicht aufhören, als mit der Gesellschaft selbst, und weder der Wille der Einzelnen, noch selbst der Wille der Gesellschaften kann sie entkräften, außer es lösen sich diese auf. So kann der Vater sein Recht auf den Gehorsam der Kinder nicht veräußern, noch der Sohn sein Recht auf Erziehung: beide nämlich sind gegründet auf die natürliche Ordnung und bilden eine wechselseitige Pflicht zum Beßten der universellen Gesellschaft.

350. Definition des Rechts.

Die von uns angestellte Analyse des Socialrechts führt uns zu seiner Definition als „eines unumstößlichen, vernunftgemäßen Könnens", das Wort „vernunftgemäß" deutet die sittliche Beziehung an; das Wort „Können" unterscheidet es vom entgegengesetzten Verhältnißpunkte: vom Sollen; das beigefügte „Unumstößlich" beschränkt den Begriff des „vernunftgemäßen Könnens", welches sich sonst auf alles Erlaubte ausdehnen würde, und

*) Deßwegen sagt mit vieler Wahrheit Perez in einem Artikel über Civil-Perfektion, daß das Recht in seinem Grunde absolut, in seiner Anwendung zufällig ist. Statistisches Journal von Palermo 1840. quadr. 2. pag. 203.

bezeichnet das Recht, welches wir sociales genannt haben, durch die Bestimmung der Gewalt, welche es besitzt, den Willen Anderer zu fesseln.

351. Hindernisse seiner Wirksamkeit. 1. Gewaltthätigkeit. 2. Collision der Rechte.

Man muß wohl bemerken, daß diese Unumstößlichkeit, mit welcher das Recht die Freiheit zu binden weiß, auf verschiedene Hindernisse stößt; und für's erste kann sie von der physischen Gewalt natürlich gehemmt werden, was man Gewaltthätigkeit nennt. Zweitens können andere Rechte sich ihm gegenüberstellen; in diesem Falle besteht zwar das Recht, es bleibt aber latent, wie bei den Physikern jene Kraft sich nicht äußert, die durch die Reaktion neutralisirt von ihnen eine todte Kraft genannt wird.

352. 3. Unbestimmtheit des Rechts; Rechte, die nicht strenge verpflichten.

Drittens es kann in seinen Rechtstiteln und in seiner Materie unklar sein, wie es bei jenen Rechten vorkommt, welche vorzüglich aus Geistesdispositionen entspringen, und ähnliche, wie z. B. das Recht zur Freundschaft, zur Dankbarkeit u. s. w. Da sich dieselben nicht vollkommen aus ihren Titeln erkennen, noch auch quantitativ bestimmt in ihrer Erfüllung vergleichen lassen können, so sind sie nicht so dem menschlichen Socialgesetz unterworfen, daß dieses in jedem Falle ihnen zur Norm werden, und über die Uebertretungen urtheilen könnte; man nennt sie daher unvollkommene, nicht streng verpflichtende Rechte. In diesen Fällen hört das Recht nicht auf ein unumstößliches Können zu sein, sondern durch die moralischen Combinationen werden blos seine Wirkungen aufgehoben, wie wir sogleich sehen werden. (361.)

353. Begriff der Socialgerechtigkeit.

Aus dem Begriffe des Rechts entspringt von selbst der Begriff von Socialgerechtigkeit. Ein mit gesundem Verstande begabter Mensch bewundert die Ordnung und liebt sie (286 u. f.) sowohl in sich als in Andern, und mithin fühlt er auch die Neigung, sie zu beobachten, indem er die genaue Uebereinstimmung des Rechts mit der Erfüllung der Pflicht zu realisiren trachtet. Diese zur Gewohnheit gewordene Neigung, Recht und Pflicht auszugleichen, pflegt man Gerechtigkeit zu nennen. Soll aber diese Ausgleichung fest und sicher bewirkt werden, so muß der Mensch Anhaltspunkte haben, von welchen er in Formirung seiner Urtheile ausgeht; und welche werden diese Anhaltspunkte sein?

854.

Erste Basis der Gerechtigkeit: Ein Mensch ist von Natur dem andern gleich, wenn man den Menschen im Allgemeinen betrachtet.

Die Socialgerechtigkeit bedeutet uns Gerechtigkeit eines Menschen gegen den andern. (314., 319.) Welches sind nun die Verhältnisse, in denen ein Mensch zum andern steht? Es genügt die Form dieser Frage zu betrachten, um einzusehen, daß ich vom Menschen im Allgemeinen rede, d. h. vom Menschen, als nur mit den zum Begriffe Mensch essentiellen Eigenschaften begabt, vom Menschen, als einem Wesen aus Geist und Körper zusammengesetzt. Unter dieser Beziehung tritt gewiß das Verhältniß völliger Gleichheit zwischen den Menschen hervor, denn Mensch und Mensch heißt hier nichts anders als Menschheit zweifach gesetzt: und kann man wohl ein gleicheres Verhältniß als dieses finden? Ich kann deßhalb folgern, daß die Socialgerechtigkeit faktisch alle Menschen gleichstellen muß in dem, was die Rechte der Menschheit im Allgemeinen betrifft; eben so wie der Schöpfer jedem Menschen die gleiche menschliche Natur gab; und der Mensch, welcher nach der Norm dieser Gerechtigkeit handelt, erfüllt also die Absicht seines Schöpfers.

855.

Zweite Basis: Natürliche Ungleichheit der Menschen im Konkreten.

Jedoch — wo ist dieser Mensch im Abstrakten, diese mehrfach gesetzte Menschheit, deren Begriff mir die ersten Umrisse der Socialgerechtigkeit gegeben hat? Wenn Menschen mit Menschen zusammgesellt existiren, so existiren sie immer im Konkreten, in ihrer Individualisirung, immer begabt mit den Kräften ihrer bestimmten Eigenschaften. Betrachte ich die Menschen unter dieser neuen Beziehung, wo ist hier die Gleichheit? Vergleicht man Alter mit Alter, Talente mit Talenten, Körperstärke mit Körperstärke, so liefern sie alle eine bedeutende Ungleichheit zwischen den Menschen; und, was wohl zu bemerken ist, eine Ungleichheit, die von der Natur herkommt, denn die Natur ist es, welche die Individuen bildet, wie die Gattungen. Ja, um noch deutlicher zu sprechen, die Natur bildet die Individuen, der Mensch entnimmt aus ihnen die Gattung. Der Schluß ist also ganz richtig, daß alle menschliche Individuen unter sich von Natur aus ungleich sind, in so fern wir auf die Individualität Rücksicht nehmen, wie sie in Betracht der Gattung von Natur aus gleich sind; die Handlungen des Menschen werden also gerecht sein, wenn sie den verschiedenen individuellen Rechten seiner Mitmenschen angepaßt sind.

356.
Vereinigung dieser beiden Principien; die Gleichheit ist die Basis der Ungleichheit.

Ist diese Verschiedenheit in der Vereinigung mit der aus der Gattung hervorgehenden Gleichheit kein Widerspruch? Keineswegs: denn was sind die individuellen Eigenschaften in Bezug auf jene der Gattung? Nichts anders als eine Beigabe. Wenn man gleichen Größen ungleiche addirt, so müssen die Summen ungleich sein. Fügen wir den Gattungseigenschaften des Menschen z. B. die Individualität des Sohnes bei, so finden wir ihn in einem Abhängigkeitsverhältniß zum Vater; denn Sohn sein heißt nichts anders, als das Sein erhalten haben, Vater sein heißt, es gegeben haben. Der Geber nun, wie der Empfänger waren, wenn sie sich als Träger derselben Menschheit betrachten, gleich, und schuldeten sich gegenseitig nichts; soll aber eine gegenseitige gänzliche Ausgleichung Statt finden, so hat der Eine, weil er dem Andern das Sein gegeben hat, ein Recht auf Wiedervergeltung. Die Gerechtigkeit verlangt also, daß der Sohn dem Vater ein Aequivalent des Seins gebe, welches er von ihm erhalten hat.*)

Aus welchem Beweggrunde nun schreibt uns die Gerechtigkeit jene Ausgleichung vor? Weil nämlich die in beiden gleiche Menschheit diese Ausgleichung als ein ihr eigenthümliches Recht verlangt. Die Ungleichheit in den Rechten der Individuen, weit entfernt, mit der aus der Gattung hervorgehenden Gleichheit im Gegensatze zu stehen, ist sogar eine nothwendige Folge von ihr; denn die aus der Gattung hervorgehende Gleichheit ist die Basis von allen individuellen Ungleichheiten, wie die eine Natur die Basis ist von allen verschiedenen Individualitäten.

357.
Anwendung dieser Principien auf die Privat- und Socialgüter.

Eine Folge dieser Principien ist die höchste Verschiedenheit, mit welcher die Gerechtigkeit über die Güter der einzelnen, und über jene der Gesellschaft disponirt. Empfängt ein Individuum etwas von einem andern, auf dessen Habe es vorher kein Recht hatte, so muß es eben so viel zurückerstatten, um eine gerechte Ausgleichung zu bewerkstelligen. Die Gerechtigkeit zwischen Gleichen besteht also in einer quantitativen Ausgleichung, und ungerecht wäre jede Ungleichheit; denn das Recht des Gebers erstreckte sich gerade auf seine Gabe, auf nicht mehr und nicht

---

*) In diesem Falle wird die Gerechtigkeit nie streng beobachtet, da der Sohn unmöglich dem Vater das Sein geben kann, welches er von ihm erhalten hat.

weniger. Diesem Rechte also genügt man durch ein „Ebensoviel“. Setzt man nun den Fall, daß von zwei Individuen nicht einer vom andern etwas erhalten habe, sondern daß sie zuvor eine Gütergemeinschaft eingegangen haben, um dann eine gerechte Theilung vorzunehmen, kann da die Gerechtigkeit in derselben Form einer quantitativen Ausgleichung auftreten? Gewiß nicht. Sie wird dann die Austheilung so abwägen, daß der Gewinn im Verhältniß stehe zum gemeinschaftlichen Beitrage und zu den Handlungen, mit welchen er errungen wurde; die Ausgleichung wird also nicht eine quantitative, sondern eine proportionelle sein. Und warum? Weil jeder Besitz, jede Handlung naturgemäß in gewissen, bestimmten Proportionen Nutzen bringt, und dadurch dem Besitzer das Recht auf den Nutzen giebt, wie wir bald sehen werden.

558.
Austauschende (commutativa) u. vertheilende (distributiva) Gerechtigkeit.

Betrachtet man die Gerechtigkeit, in so fern sie quantitativ zwischen einzelnen Individuen ausgleicht, so heißt sie austauschende Gerechtigkeit; indem sie aber bei der Austheilung die Verhältnisse ausgleicht, heißt sie die vertheilende Gerechtigkeit.

559.
Erstes Recht in Bezug auf die erste Socialpflicht.

Mit diesen Begriffen von Recht und Gerechtigkeit, begründet wie sie sind auf das Faktum der natürlichen Identität der Natur und der ebenso natürlichen Ungleichheit der Individuen, können wir nun zur Betrachtung der einzelnen Socialrechte und Socialpflichten übergehen, mit der sichern Ueberzeugung, sie alle aus derselben Natur und aus den Thatsachen entspringen zu sehen. Weil das erste Moralprincip in seiner Anwendung auf die Gesellschaft uns verpflichtet, Andern wohlzuthun, und daher uns von jeder Störung des Wohls zu enthalten, so ist es klar, daß im Nebenmenschen ein entsprechendes Recht entsteht, zum eigenen Vortheil zu handeln, ohne von uns gehindert zu werden, so lange nicht selbst unserm Wohle dadurch Eintrag geschieht.

560.
Unabhängigkeit des Menschen als solchen, im Allgemeinen betrachtet.

Es ist dieß die natürliche Folge der aus der Gattung sich ergebenden Gleichheit (von den Rechten derselben sprechen wir hier ganz vorzüglich, wenn wir die Pflichten der universellen Verbindung zwischen allen Menschen entwickeln; die Folgerungen aus der individuellen Ungleichheit werden wir später behandeln, wenn wir von den konkreten Partikulärgesellschaften sprechen, in welchen sich diese verwirklichen); sind wir Alle auf gleiche Weise Menschen, so sind

wir Alle ohne Unterschied mit Verstand begabt; es findet sich also in der bloßen Menschheit kein Grund, der den Einen verpflichten könnte, dem Geiste des Andern seinen Geist zu unterwerfen, und ebenso wenig seinen Willen und die daraus entspringenden Handlungen.

Betrachtet man also die bloße Menschheit, so haben alle Menschen gleiches Recht, das zu thun, was ihnen zur Erreichung ihres eigenen Wohles besser scheint, und keiner kann sie hierin hindern, noch das Recht des Andern beschränken, ohne gegen die Ordnung der Gerechtigkeit sich zu verfehlen, von welcher dieß Recht abhängt. Dieses unumstößliche Vermögen, das eigene Gute zu wirken, wie es Jedem am beßten dünkt, ohne daß Andere es vernünftiger Weise hindern könnten, ist das Recht der Unabhängigkeit und hat im Menschen seine volle Kraft, in so fern er in seiner Menschheit im Abstrakten betrachtet wird.

561. Sie wird beschränkt durch die Collision mit den Rechten der Uebrigen.

Wie weit erstreckt sich aber dieses Recht, dieses unumstößliche, vernunftgemäße Vermögen des Menschen, zu seinem eigenen Vortheil zu handeln? Leicht ist es, dieß zu verstehen: da die Tendenz zum Guten im Menschen an und für sich unbegrenzt ist (30.), so kann sie nicht beschränkt werden, außer durch den Mangel einer Rechtsmaterie, oder durch die Rechte der Uebrigen, die sich ihr entgegenstellen können. Jeder kann also alle seine Kräfte zur Beförderung seines wahren, d. h. geordneten (19.), Wohls anwenden, so lange er nicht auf die Rechte eines Andern stoßt. Auf dieser Grenze kommen diese beiden entgegengesetzten Vermögen in Collision, und die Wirksamkeit des schwächern wird aufgehoben durch die Unmöglichkeit, daß zwei vernunftgemäße Vermögen zu gleicher Zeit auf entgegengesetzte Weise in Thätigkeit seien, oder daß die Vernunft dem Einen befehle, er solle empfangen, und dem Andern, er solle nicht geben.

562. Das Recht wird durch die Collision nicht vernichtet.

Man bemerke jedoch, daß die Wirksamkeit des schwächern Rechts nicht annullirt*), sondern blos von dem stärkern Vermögen gleichsam neutralisirt wird,

---

*) Es ist ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Dingen: entgegengesetzte Rechtstitel und Collision der Rechte. Entgegengesetzte Rechtstitel supponiren Unsicherheit der Wahrheit (343.), eine ungewisse Wahrheit kann aber

welches ihm so viel von seiner Wirksamkeit nimmt, als es selbst Widerstand von ihm erfährt, und nicht mehr. Wenn z. B. ein Sohn aus was immer für einer Ursache durch die Collision eines andern Rechtes von dem Gehorsam gegen den Vater sich befreit sieht in dem Augenblicke, wo er die Standeswahl treffen will, so folgt nicht hieraus, daß er von jedem andern Abhängigkeitsverhältnisse gelöst sei. Der Grund ist sehr klar: das Naturrecht ist nichts anders, als eine Folge der natürlichen Ordnung; in den Fällen einer Collision ändert sich die Ordnung blos relativ zum collidirenden Rechte, bleibt aber in sich dieselbe, wie sie zuvor war, denn die natürliche, sittliche Ordnung kann sich nie ändern. Die Folgerungen also, oder die Rechte ändern sich an und für sich nicht, und können sich nicht ändern, sondern ihre Wirksamkeit bleibt blos relativ zur Collision außer Aktivität gesetzt.

365. Regeln für die Collision. Wir haben so eben gesagt, daß von zwei collidirenden Rechten das schwächere seine Wirksamkeit verliert: worin aber besteht die Schwäche oder die Stärke der Rechte? Erklären wir es kurz. Das Recht ist ein aus der Ordnung entspringendes, vernunftgemäßes Vermögen (347.), also ist es um so stärker, je allgemeiner die Ordnung, je wichtiger die Materie und je überzeugender die Gründe sind. Ich sage für's Erste: Je allgemeine die Ordnung ist, von welcher das Recht abhängt; denn das Vermögen, welches die Ordnung besitzt, uns zu überzeugen, ist gegründet auf die Nothwendigkeit, nach dem Guten zu streben (343.); das Gute bewegt aber um so leichter den Willen, und wird um so eher von der Vernunft gebilligt, je allgemeiner es ist, und je mehr Partikulärgüter es einschließt, also kann die allgemeinere Ordnung uns mehr anregen, als die weniger allgemeine. So muß man z. B. das Socialrecht dem Rechte der einzelnen vorziehen, das öffentliche dem Privatrechte u. s. w. Aus demselben Grunde sage ich zweitens, daß das Recht um so stärker sei, je wichtiger die Materie ist;

nicht auf die Beistimmung eines Andern Anspruch machen, und mithin auch kein Recht hervorbringen. Die Collision der Rechte aber supponirt die Existenz zweier Vermögen, die von der in Wirksamkeit getretenen Ordnung schon hervorgebracht wurden; so lange diese Vermögen nicht objektiv reell sich ändern, so können sie nichts an ihrer Kraft verlieren, sondern nur in ihrer Wirksamkeit gehindert werden, wenn die Materie für beide dieselbe ist, und doch nicht für beide genügt.

denn die Materie heißt dann wichtig, wenn sie ein größeres Gut betrifft; drittens endlich trägt die größere Evidenz der Rechtstitel zur Stärke des Rechts bei; denn da das Recht vermittelst der Vernunft auf den Willen wirkt, und auf die Vernunft nichts wirksameren Einfluß hat, als die Wahrheit, so folgt, daß, je evidenter die Rechtstitel sind, um so kräftiger die Einwirkung derselben auf Wille und Verstand sein müsse.

564. Epilog. Wiederholen wir kurz die bisher behandelten Materien. Der Mensch muß das Gute thun, indem er die Absichten des Schöpfers vollzieht (112.); dieser konnte aber, als er die andern Menschen erschaffen hat, keine andern Absichten haben, als jene, die er bei mir gehabt hat, denn er hat ihnen dieselbe Natur, oder denselben primitiven Impuls gegeben (7., 314.); ich muß also bei ihnen dasselbe Gut befördern, wie bei mir. Alle Menschen kommen also überein in dem Anstreben nach demselben Gut mit übereinstimmenden Mitteln; diese Uebereinstimmung eben bildet die Gesellschaft; alle Menschen also, sobald sie zusammentreffen, befinden sich in einer Gesellschaft kraft des Gesetzes der Liebe, wie es sich aus der vom Schöpfer gegebenen Ordnung entwickelt. Wie diese Ordnung mir klar ist, in so fern ich zu etwas verpflichtet bin, so ist sie auch den andern vernünftigen Wesen bekannt, gegen welche ich verpflichtet bin; sie können also vernunftgemäß das von mir verlangen, was ich ihnen schulde, d. h. sie haben ein Recht gegen mich; und wenn ich die Ordnung liebe, und derselben meinen Willen anpasse, so kann ich das Geschuldete unmöglich verweigern. Die Gerechtigkeit treibt mich an, mit den Rechten mein Geben auszugleichen. Dieß ist in wenigen Worten der Inhalt unserer bisher aufgestellten Theorie. —

IV. Kapitel.

Entwicklung der allgemeinen Socialrechte und Socialpflichten.

365. Eintheilung der allgemeinen Socialpflichten.

Nachdem wir mit möglichst großer Klarheit die Begriffe von Gesellschaft, von Pflicht, von Recht, von Gerechtigkeit aus dem ersten Moralprincip: „Thue das Gute“ hergeleitet, und den ersten Keim desselben in der Pflicht der Liebe und in dem Recht der Unabhängigkeit entwickelt haben, bleibt uns nichts übrig, als in der einmal eingeleiteten Deduktion der sekundären Pflichten und Rechte aus der universellen Ordnung fortzufahren, und die primitiven Rechte und Pflichten auf die menschliche Natur anzuwenden, in so fern sie in den einzelnen Individuen betrachtet wird, welche durch die bloße Tendenz nach dem universellen Guten unter sich verbunden sind. Erinnern wir uns aber wohl, daß alle Rechte und Pflichten, wie wir sie entstehen sehen werden, auf ein abstraktes Wesen hingehen, nämlich auf die mehrfach gesetzte Menschheit (354.), und deßwegen nicht realisirt werden können, ohne daß man sie auf die einzelnen Individuen der Partikulärgesellschaften anwende, und mit den daraus entspringenden Socialformen vereinige.

Wirke das Wohl der andern Menschen, heißt nichts anders als, daß wir dem Andern jenes Gut wünschen sollen, welches wir uns selbst wünschen. Welches Gut muß ich mir nun selbst wünschen? Ich muß wünschen 1. die Vervollkommnung meines Geistes, 2. die meines Willens, 3. jene meines Lebens (260., 265., 270. ...); dieß sind die drei Hauptabtheilungen unserer Pflichten gegen die andere. Gehen wir zu ihrer Entwicklung über.

366. Erste Pflicht: Wahrhaftigkeit. Sie ist die Basis der Gesellschaft u. folgert sich aus der menschlichen Natur.

Dem Geiste der Menschen sind wir Wahrheit schuldig, und dieß ist die Pflicht, welche wir Wahrhaftigkeit nennen. Die Wichtigkeit derselben läßt sich wohl aus der Natur der Gesellschaft verstehen, die ganz und gar auf ihr beruht. Denn was ist Gesellschaft? Eine Vereinigung der in ihren Urtheilen übereinstimmenden Intelligenzen, aus welchen dann ein Uebereinstimmen des Wollens und Handelns folgt. (304. ...) Diese Uebereinstimmung aber ergibt sich nicht aus einem ihnen natürlichen Bestimmtsein, da die Intelligenz

vielmehr von Natur aus unbestimmt ist (12.); sie kann also nicht anders entspringen, als aus einer wechselseitigen Mittheilung der Gedanken, zu welcher naturgemäß die Sprache dient, in was immer für einer Form diese bestehe, in Worten, Schriftzeichen oder Geberden (denn eines jeden derselben können wir uns bedienen zur Mittheilung unserer Begriffe). Also ist die Wahrhaftigkeit oder die Uebereinstimmung der Zeichen mit den Begriffen das erste äußerliche Band der Gesellschaft, und die Lüge, oder das abweichende dieser Zeichen, entwurzelt jeden Keim der Gesellschaft dadurch, daß sie die Uebereinstimmung der Intelligenzen unmöglich macht; blos durch die Sprache, wenn sie ein wahrhafter Ausdruck der Gedanken ist, ist es möglich, die Absichten des Andern zu verstehen.

867. Unterschied zwischen der Lüge und der Zweideutigkeit.

Hieraus sieht man, worin die Wesenheit der Lüge besteht: darin nämlich, daß man gegen seine Gedanken spricht; was sie wesentlich schlecht macht, ist nicht der Wille, einen Andern zu täuschen, sondern die Täuschung, die sie an und für sich selbst einschließt. Bei Kriegslisten bezweckt man in der That die Täuschung eines Andern, und doch liegt darin kein Unrecht; denn die Märsche und jede andere Bewegung eines Feindes haben an und für sich keine Bedeutung. Hieraus sieht man, welch großer Unterschied zwischen Zweideutigkeit und Lüge sei. Im ersten Falle sagt man das Wahre, obwohl weniger deutlich, im zweiten Falle sagt man das Falsche. Das erste ist also an und für sich keine Täuschung, das zweite aber ist ein positiver Widerspruch des äußern Menschen mit dem innern: das Zweideutige, wie das Stillschweigen, ist nur dann ein Vergehen, wenn es dem Andern ein ihm gehörendes Gut raubt, oder ihm etwas Böses zufügt. So wie wir aber nicht immer und jedes Gute ihm schuldig sind, so ist auch die Zweideutigkeit nicht immer böse. Die Lüge ist schlecht, wenn sie auch gerade nicht etwas Uebles zur Absicht hat, ja selbst wenn sie zur Erreichung eines Gutes gebraucht wird, weil sie eben an und für sich eine Täuschung oder Doppelheit des von Natur aus Einen Wesens ist. Die Schlechtigkeit der Lüge hängt also davon ab, daß sie der Natur und Gesellschaft zuwider ist; das Schlechte der Zweideutigkeit wird aber aus dem Schaden entnommen, welchen wir durch die Verschweigung einer Wahrheit anrichten, auf welche Andere ein Recht hatten.

Hieraus ergibt sich, daß das Recht und die Pflicht der Wahr-

haftigkeit nicht vorzüglich zu Gunsten des Individuums, sondern der ganzen Gesellschaft vorhanden seien; und daß daher kein Individuum darauf verzichten kann, ja nicht einmal die Gesellschaft selbst, weil diese wohl in gewissen Fällen sich auflösen und den Socialgesetzen auf diese Weise ihren Stoff entziehen, nicht aber sich selbst anfeinden und die Gesetze des Schöpfers verletzen kann, so lange sie eine Gesellschaft bleibt.

368.

Die Wahrhaftigkeit ist Leitstern für unsere Handlungen.

Diese natürliche Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit bestättigt sich noch, wenn wir das Objekt einer solchen Pflicht betrachten. Das Wahre bildet durch den Gebrauch, den der Mensch davon macht, die Wurzel und das Mittel zu seinem ganzen Wohl; denn welcher Leitstern bliebe ihm bei der Behandlung seiner Interessen, bei dem Plane seiner Handlungen, wenn seinem Geiste nicht das Licht der Wahrheit voranleuchtete? Der beständige Verkehr der Menschen untereinander, das immerwährende Durchkreuzen ihrer Vortheile, Absichten, Geschäfte, macht es nothwendig, daß die Klugheit eine Führerin habe, um die Gefahren zu vermeiden, und zu ihrem Zwecke zu gelangen. Wer kann dieß besser als eine den Gedanken offenbarende Sprache? Die Wahrhaftigkeit ist also eine Pflicht, und mithin auch ein Recht, welches außerordentlich wichtig ist wegen seines Objektes. Die Verletzung dieser Pflicht ist eine Beleidigung oder Unbild gegen den Nächsten.

369.

Grade der Bosheit des Lügners. Erstens durch den Schaden, den er anrichtet.

Diese Beleidigung ist um so schwerer, je größerer Schaden aus derselben für das Wohl des Nächsten entstehen kann, und je mehr Ursache derselbe hat, auf unsere Wahrhaftigkeit zu vertrauen. Der Schaden kann größer sein oder kleiner durch die Sache, um die es sich handelt (Hab und Gut, guter Ruf, Leben u. s. w.), und durch die größere Schwierigkeit, mit Sicherheit vorwärts zu schreiten. Diese Schwierigkeit nämlich wird verursacht sowohl dadurch, daß uns eine nothwendige Wahrheit entzogen, als auch dadurch, daß ein positiv schädlicher Irrthum insinuirt wird.

Zweitens: durch die Pflicht, ihn zu hindern.

Der Grund, weßwegen der Nächste Ursache hat, sich mir zu vertrauen, ist um so gewichtiger, je mehr ich verpflichtet bin, gegen ihn Wahrhaftigkeit zu zeigen; sei dieß nun auf den Titel natürlicher Liebe hin, wie z. B. aus Freundschaft, aus Verwandtschaft, wegen Landsmannschaft u. s. w.; sei es durch Verpflichtungen, welche ich freiwillig durch Versprechen, guten Rath u. s. w.

auf mich genommen habe, sei es durch geheiligte Formeln, die ich vorzüglich durch den Eidschwur hinzufüge, sei es durch die Unmöglichkeit, in welcher er sich befindet, anderswoher das Wahre zu erfahren.

370. Die Wahrhaftigkeit ist die Grundlage der conventionellen Pflichten.

Dieß sind die hauptsächlichsten Beweggründe, welche die Wahrheit heilig machen in jeder Uebereinkunft, d. h. in solchen Akten, in welchen wir durch die Darlegung unserer Absichten bezüglich des Andern, ausdrücklich ihn in seinem Handeln unterstützen wollen. Sei es nun, daß er auch gegen uns als Wiedervergeltung gütige Absichten zeigt, sei es, daß er ganz einfach blos unserm Worte zu trauen beweist, oder, wie man zu sagen pflegt, uns auf's Wort glaubt; immer bleiben wir doch auf's Strengste verpflichtet, ihn über die gegenwärtige Wahrheit aufzuklären, und in Zukunft unsern damals bewiesenen Absichten gemäß zu handeln. Dieß gilt wenigstens dann immer, wenn unsere Erklärung mit Ueberlegung geschehen ist, ein sittlich gutes Objekt hat, und frei von jeder Gewaltthätigkeit ist. Haben Gewaltthätigkeit und Furcht dazu mitgewirkt, so wird die Sache verwickelter, und daher unpassend für diese ersten Andeutungen der Rechte und Pflichten in einer Uebereinkunft.

371. Nothwendigkeit der Wahrheit, weil sie an und für sich ein Gut ist.

Die Wahrheit ist für den Menschen nicht nur ein Mittel, um ihn bei seinen Handlungen zu leiten, sondern sie ist auch ein Gut, und zwar das vorzüglichste der menschlichen Natur, welche durch die Vernunft vor den Thieren specifisch ausgeschieden wird. Wir haben also von unserer Seite so viel als möglich dazu beizutragen, damit ihr dieses Gut zu Theil werde, wonach der Verstand so sehr sich sehnt, und dieser hat immer das Recht, derselben unverschuldeter Weise nicht verlustig zu gehen. Um so heiliger ist unsere Pflicht und sein Recht, je mehr die Wahrheit, von der es sich handelt, mit der höchsten Wahrheit in Verbindung steht, welche eines Tags unser Trachten befriedigen und unsere Seligkeit vollenden soll. (39., 228.) Das Bekenntniß der rechten Ueberzeugung also, und das Auftreten gegen die Fortpflanzung jeder falschen Lehre sind Pflichten für jeden rechtlich Denkenden im Einzelnen, wie für eine wohlgeordnete Gesellschaft: dieß werden wir noch später beweisen.

372. *Die Lüge ist etwas böses, nicht aber das Stillschweigen.*

Die Lüge ist also auf jeden Fall unerlaubt, mit welchem Vorwande sie sich auch bemänteln mag. Erinnern wir uns jedoch, etwas anderes sei es, das zu äussern, was wir nicht denken, und etwas anderes, das zu verbergen, was wir denken. Etwas Falsches zu sagen, ist gegen die Natur des Wortes und daher in sich schlecht, unsern Gedanken verbergen (wenn es passend ist), ist der Natur des Gedankens gemäß, der von Gott in die unzugänglichen Tiefen unseres Herzens verschlossen war. Er hat auf diese Weise hinreichend für die Klugheit gesorgt, ohne welche keine Gesellschaft bestehen könnte. Aber die Gesetze so zu mäßigen wissen, daß weder die Klugheit in Heuchelei ausarte, noch die Zutraulichkeit in unvorsichtige Gutmüthigkeit und in Unklugheit, hierin liegt das Meisterstück natürlicher Tugend.

373. *Pflichten in Bezug auf den Willen des Nächsten: Ihm Gutes wollen.*

Von den Pflichten, bezüglich des nach W a h r h e i t strebenden Geistes wollen wir nun zu den Pflichten für den nach dem G u t e n sich sehnenden Willen übergehen. Wie dieses G u t e nichts anders ist, als das Wahre und das Sein, als Objekt einer Tendenz betrachtet (36.), so kann man das Gute so wie das Wahre betrachten, sowohl als Mittel in den begrenzten Gütern, als auch als Zweck im unbegrenzten Gute. Die Mitwirkung des Andern zur Erreichung des unendlichen Guts ist das große Ziel der menschlichen Gesellschaft (319.) und daher auch das Ziel aller Pflichten, die wir jetzt untersuchen werden. Sie bildet aber, in so fern sie p o s i t i v e Pflicht ist, keine verschiedene von den schon bezüglich auf die Mittheilung des Wahren besprochenen Pflichten, denn der Wille hilft sich in seinem Trachten nach dem Guten nur allein durch evidente Vorhaltung der Wahrheit. (30.)

374. *Kein Hinderniß gegen der Erreichung des höchsten Guts: Oef[illegible] stand.*

Die negative Pflicht, dem Andern den Besitz des höchsten Gutes nicht zu rauben, verbietet uns, uns so zu benehmen, daß wir Andern die Erreichung des Gutes [illegible]ener Ordnung, welches die wahre Vollkommenheit des Menschen in diesem Leben ist (41.), schwierig oder unmöglich machen. Und so wie das größte Hinderniß der Ordnung nach der Unwissenheit die ungeordneten Leidenschaften sind, so verbietet diese negative Pflicht uns alles jene, was die übermäßige Aufregung und Zügellosigkeit unserer Leidenschaften hervorruft. Hierin bestehen die Pflichten des

öffentlichen Anstandes, und die der Erhaltung desselben entsprechenden Rechte, worüber wir ein anderes Mal sprechen werden.

375. Tribut der Ehre, der Liebe, der Höflichkeit.

Der Gebrauch der zeitlichen Güter soll uns zur Erreichung des unendlichen Gutes und zu der Ordnung der Sittlichkeit führen: diese Güter sind entweder materielle oder geistige. Jene nützen dem Körper, und werden später von uns berührt werden. Die Mittel oder zeitlichen Güter der geistigen Ordnung sind jene freundschaftlichen und wohlwollenden Beziehungen jeder Art, welche von Natur aus dazu gemacht sind, der sich abmühenden Menschheit großen Trost zu bereiten, und lassen sich auf das Gute der Ehre, Liebe und Höflichkeit zurückführen. Die Ehre ist ein Beitrag, den unser Geist dem Nächsten zur Befriedigung seines Willens zollt (128.); die Liebe ist ein Tribut unseres Willens, die Höflichkeit jener unseres Benehmens nach Außen. Auf diese Güter, welche ein natürliches Band der universellen Gesellschaft bilden, haben alle Menschen als solche ein Recht; aber die Art, wie diese Pflicht erfüllt wird, ist verschieden. Erstens nach den Graden, welche in einer bestimmten Gesellschaft die Anschauung der socialen Verhältnisse mannigfaltig machen. Zweitens nach der Verschiedenheit der eingeführten Gewohnheiten; eben deßwegen, da bei allen die Rechte gleich sind, muß auch die Ausübung gleich sein, weßhalb, wenn Jemand hierin zurückgesetzt wird, er bisweilen das, was man ihm schuldig ist, dadurch erreichen kann, daß er gegen den ungerechten Beleidiger die äußerliche Ausübung der entsprechenden Pflichten aufhebt.

376. Von der Pflicht, den Feind zu lieben.

Kann man aber auch die Erfüllung der innern Pflichten, der Achtung und des Wohlwollens unterlassen? Die Frage verdient genau behandelt zu sein; denn sie hängt von den ersten Rechtsprincipien ab, die von ihr wieder neues Licht erhalten, und liefert uns zugleich die Lösung für andere nicht minder wichtige Fragen. Sie läßt sich auf Folgendes reduciren: Ob die Verpflichtung, den Feind zu lieben, uns von der Natur auferlegt sei? Um mit einiger Gründlichkeit zu antworten, müssen wir auf die ersten Quellen des Rechts zurückgehen.

377. Sie ist auf der Natur begründet.

Auf welchen Beweggrund, auf welchen Titel begründet sich das Recht und die Pflicht der gegenseitigen Liebe? Auf die Identität der Natur; dieß ist der deutlichste Rechtstitel. (314.) Im vorliegenden Falle hört der

Feind nicht auf, mit uns dieselbe Natur zu haben; also ändern sich seine Rechte nicht (362.), sondern sie kommen blos in Collision mit meinem Rechte auf Ehren und Höflichkeitsbezeigungen von seiner Seite. Dieses mein Recht gibt mir ein vernunftgemäßes Vermögen, Mittel zu gebrauchen, um das mir Schuldige zu erhalten; die Mittel aber müssen passend sein zum Zwecke, sonst sind sie keine Mittel. Nun frage ich: Kann ich, indem ich dem Feinde die innerliche Achtung und Liebe versage, auf welche er als Mensch ein Recht besitzt, kann ich, sage ich, etwas von einem Menschen erhalten, der nur mein Aeußeres sieht? Ganz gewiß nicht. Also mein Recht gegen ihn auf Ehre, auf Liebe, auf Höflichkeit merzt sein Recht nicht aus, welches er auf mich hat rücksichtlich des Innern; gewisse äußere Zeichen, jedoch hat er kein Recht mehr zu fordern. Ja, gehen wir noch weiter; auch bezüglich des Aeußern können Beweise von feindseliger Gesinnung die Erlangung meines Rechts mir schwieriger machen, und mithin würden sie unwirksame Mittel in Bezug auf den Zweck ja sogar demselben ganz entgegengesetzt sein. In einem solchen Falle findet keine Collision zwischen den Rechten Statt, und ich bin daher ihm dasselbe schuldig, wie früher; auch bin ich nicht bevollmächtigt, meine Pflicht zu übertreten, weil er die seine übertreten hat. Die Rache also, d. h. Einem übel wollen, der uns Uebles gethan hat, ist eine der menschlichen Natur entgegengesetzte, leidenschaftliche Aufregung.

578. Die Rache ist socialwidrig. Vielmehr ist sie noch dem Wesen der Gesellschaft entgegengesetzt. Sie, die nicht zur Absicht hat, eigene Beleidigungen wieder gut zu machen, sondern Andere zu beleidigen, vermehrt nur die Uneinigkeiten und gegenseitigen Geringschätzungen, und strebt daher nach der Auflösung der zwei Socialbande, der Liebe und der Gerechtigkeit, ohne welche keine Gesellschaft bestehen kann. Das Faktum beweist dieß nur zu sehr. Nimmt man nur für einen Augenblick an, daß die Rache erlaubt sei, so wird jeder Beleidigte sich gegen seinen Beleidiger bewaffnen, und das möglichst größte Uebel ihm zufügen; der Beleidiger wird dann zum Beleidigten; und so wie die Beleidigung eines Gliedes sich auf den ganzen Körper ausdehnen kann, so wird die Rache, die ein Glied in einer Familie, in einem Collegium, in was immer für einer Corporation getroffen hat, mit einer Beleidigung hundert Dolche entblößen, und nach und nach wird die Gesellschaft zu einem Kampfplatz umge-

staltet sein. Gibt es etwas, was mehr der socialen Eintracht entgegengesetzt ist? — In dieser Weise aber wird jeder Beleidiger unbestraft bleiben? — Jede Gesellschaft hat eine Auktorität, die sie zum Zwecke führt (425.); ihr kommt es zu, das Verbrechen zu zügeln, wie wir bald sehen werden.

379.
Pflichten in Bezug auf das Leben: Erhaltung.

Gehen wir nun zur dritten Haupteintheilung unserer Pflichten und Rechte über, welche die Erhaltung des Lebens und seine Vervollkommnung in sich schließt. Dem menschlichen Leben stehen zwei zerstörende Ursachen gegenüber: die Gewaltthätigkeit und natürliche Abnahme der Kräfte. Die Pflicht und das Recht, sich zu erhalten, schließt also natürlicher Weise zwei Rechte von höchster Wichtigkeit ein; das Recht der Vertheidigung, und das Recht über Habe und Gut.

380.
1. Durch Selbstvertheidigung.

Daß jeder Mensch das Recht habe, das vom Schöpfer erhaltene Leben zu bewahren, und jede von Außen einwirkende, störende Ursache zurückzudrängen, ist schon klar aus der früher behandelten Pflicht des Individuums bewiesen. (271.) Dieses Recht aber ist in der Gesellschaft den von andern ausgehenden Gewaltthätigkeiten ausgesetzt, welche sich oft nicht hindern lassen, ohne auch von unserer Seite einen Schaden zuzufügen. Hat nun in solchen Umständen der Angegriffene das Recht, auf die gesagte Weise sich zu vertheidigen?

381.
Der Mord zu seiner Vertheidigung ist nicht erlaubt, wenn der Angriff gerecht ist.

Man muß vorausschicken, daß der Angreifende bisweilen ein Recht und eine Pflicht habe, mir das Leben zu nehmen. (Dieß geschieht bei dem Diener der öffentlichen Gerechtigkeit.) In einem solchen Falle ist es klar, daß ich das Recht nicht habe, ihn zu beleidigen oder der Gewalt Gewalt entgegenzusetzen; denn es können nicht zwei entgegengesetzte Rechte zu gleicher Zeit in Thätigkeit treten. (361.) Wir setzen hier voraus, daß der Angreifende kein Recht auf mein Leben habe, daß der Angriff ungerecht sei.

382.
Selbst im ungerechten Angriff ist es nicht erlaubt, den Angreifer zu morden, wenn ich den Angriff vermeiden kann.

Kann ich nun in diesem Falle das Leben des Angreifenden meiner Vertheidigung zum Opfer bringen? Untersuchen wir zuerst, welche Rechte hier in Collision kommen. Diese Rechte können verschieden sein in verschiedenen Fällen. Wenn der Angriff noch Raum zur Flucht gibt, ohne daß diese einen andern Schaden mit sich bringt, so entsteht eine Collision zwischen dem Rechte, welches ich habe, nicht

aus dem Platz, der mir rechtmäßig zusteht, gewiesen zu werden, und dem Rechte des Angreifers auf sein eigenes Leben. Die Materie meines Rechtes ist um so viel geringer als die Materie des Rechtes bei meinem Gegner, daß es mich keinen Augenblick über meine Pflicht im Zweifel läßt, mein Recht zu Gunsten des Andern aufzuopfern. (363.) Setzen wir aber den Fall, daß ich durch die Flucht meine Familie einer Gefahr aussetze; je größer diese Gefahr ist, je wichtiger und von je größerer Bedeutung die Sache, um welche es sich handelt (die Familie ist eine Gesellschaft, der Angreifer blos ein Individuum), um so mehr nimmt mein Recht zu rücksichtlich des entgegenstehenden; ich werde also vernunftgemäß nicht allein das Vermögen besitzen, sondern auch die Pflicht bisweilen, den Angreifenden auf seine Gefahr hin wie immer abzuwehren.

383. Oder wenn er nur geringen Schaden mir an Hab und Gut zufügen will.

Setzt man nun voraus, daß der Angriff durch Flucht nicht vermieden werden können, und daß der Meuchler es auf mein Leben abgesehen habe, (gingen seine Absichten blos auf mein Geld, so könnte mein Schaden unvergleichlich*) gering sein, und mithin auch mein Recht) — wenn er es also auf mein Leben abgesehen hat, welche Rechte kommen dann in Collision?

384. Oder wenn ich durch Verwundung ihn zum Kämpfen unfähig machen kann.

Der Fall kann aber auch noch andere verschiedene Modifikationen erleiden. Zuerst will ich voraussetzen, daß ich mich in einem geschützten Orte befinde, von wo aus ich durch einen recht geführten Streich den Gegner so verwunden kann, daß er kampfsunfähig wird. In diesem Falle geht mein Recht auf das Leben seinem Rechte vor auf Nichtverletzung des Körpers; es trifft aber nicht zusammen mit dem Rechte

*) Auf der andern Seite, wenn auch der Schaden bedeutend wäre, so kann man Hab und Gut doch immer wieder durch die verschiedenen Mittel bekommen, wie sie in den einzelnen Gesellschaften vorkommen. Ich will dieß hier erwähnen, um nicht mehr darauf zurückkommen zu müssen. Wenn ich dem Räuber meiner Habe Widerstand leiste, und er geht mir zu Leibe, so muß ich mein Leben vertheidigen, nicht mehr meine Habe. Die Moralisten haben den Fall vorgelegt, ob es erlaubt sei, seine Ehre durch den Mord eines Andern zu schützen. Dieses Problem aber setzt etwas Falsches voraus, daß man die wahre Ehre mit dem Degen in der Hand vertheidigen könne; das Weitere werden wir unten im Duelle hören.

staltet sein. Gibt es etwas, was mehr der socialen Eintracht entgegengesetzt ist? — In dieser Weise aber wird jeder Beleidiger unbestraft bleiben? — Jede Gesellschaft hat eine Auktorität, die sie zum Zwecke führt (425.); ihr kommt es zu, das Verbrechen zu zügeln, wie wir bald sehen werden.

379.
Pflichten in Bezug auf das Leben: Erhaltung.

Gehen wir nun zur dritten Haupteintheilung unserer Pflichten und Rechte über, welche die Erhaltung des **Lebens** und seine Vervollkommnung in sich schließt. Dem menschlichen Leben stehen zwei zerstörende Ursachen gegenüber: die Gewaltthätigkeit und natürliche Abnahme der Kräfte. Die **Pflicht** und das **Recht**, sich zu erhalten, schließt also natürlicher Weise zwei Rechte von höchster Wichtigkeit ein; das Recht der Vertheidigung, und das Recht über Habe und Gut.

380.
1. Durch Selbstvertheidigung.

Daß jeder Mensch das Recht habe, das vom Schöpfer erhaltene Leben zu bewahren, und jede von Außen einwirkende, störende Ursache zurückzudrängen, ist schon klar aus der früher behandelten Pflicht des Individuums bewiesen. (271.) Dieses Recht aber ist in der Gesellschaft den von andern ausgehenden Gewaltthätigkeiten ausgesetzt, welche sich oft nicht hindern lassen, ohne auch von unserer Seite einen Schaden zuzufügen. Hat nun in solchen Umständen der Angegriffene das Recht, auf die gesagte Weise sich zu vertheidigen?

381.
Der Mord zu seiner Vertheidigung ist nicht erlaubt, wenn der Angriff gerecht ist.

Man muß vorausschicken, daß der Angreifende bisweilen ein Recht und eine Pflicht habe, mir das Leben zu nehmen. (Dieß geschieht bei dem Diener der öffentlichen Gerechtigkeit.) In einem solchen Falle ist es klar, daß ich das Recht nicht habe, ihn zu beleidigen oder der Gewalt Gewalt entgegenzusetzen; denn es können nicht zwei entgegengesetzte Rechte zu gleicher Zeit in Thätigkeit treten. (361.) Wir setzen hier voraus, daß der Angreifende kein Recht auf mein Leben habe, daß der **Angriff ungerecht** sei.

382.
Selbst im ungerechten Angriff ist es nicht erlaubt, den Angreifer zu morden, wenn ich den Angriff vermeiden kann.

Kann ich nun in diesem Falle das Leben des Angreifenden meiner Vertheidigung zum Opfer bringen? Untersuchen wir zuerst, welche Rechte hier in Collision kommen. Diese Rechte können verschieden sein in verschiedenen Fällen. Wenn der Angriff noch Raum zur Flucht gibt, ohne daß diese einen andern Schaden mit sich bringt, so entsteht eine Collision zwischen dem **Rechte**, welches ich habe, nicht

aus dem Platz, der mir rechtmäßig zusteht, gewiesen zu werden, und dem Rechte des Angreifers auf sein eigenes Leben. Die Materie meines Rechtes ist um so viel geringer als die Materie des Rechtes bei meinem Gegner, daß es mich keinen Augenblick über meine Pflicht im Zweifel läßt, mein Recht zu Gunsten des Andern aufzuopfern. (363.) Setzen wir aber den Fall, daß ich durch die Flucht meine Familie einer Gefahr aussetze; je größer diese Gefahr ist, je wichtiger und von je größerer Bedeutung die Sache, um welche es sich handelt (die Familie ist eine Gesellschaft, der Angreifer blos ein Individuum), um so mehr nimmt mein Recht zu rücksichtlich des entgegenstehenden; ich werde also vernunftgemäß nicht allein das Vermögen besitzen, sondern auch die Pflicht bisweilen, den Angreifenden auf seine Gefahr hin wie immer abzuwehren.

383.

Oder wenn er nur geringen Schaden mir an Hab und Gut zufügen will.

Setzt man nun voraus, daß der Angriff durch Flucht nicht vermieden werden können, und daß der Meuchler es auf mein Leben abgesehen habe, (gingen seine Absichten blos auf mein Geld, so könnte mein Schaden unvergleichlich*) gering sein, und mithin auch mein Recht) — wenn er es also auf mein Leben abgesehen hat, welche Rechte kommen dann in Collision?

384.

Oder wenn ich durch Verwundung ihn zum Kämpfen unfähig machen kann.

Der Fall kann aber auch noch andere verschiedene Modifikationen erleiden. Zuerst will ich voraussetzen, daß ich mich in einem geschützten Orte befinde, von wo aus ich durch einen recht geführten Streich den Gegner so verwunden kann, daß er kampfunfähig wird. In diesem Falle geht mein Recht auf das Leben seinem Rechte vor auf Nichtverletzung des Körpers; es trifft aber nicht zusammen mit dem Rechte

---

*) Auf der andern Seite, wenn auch der Schaden bedeutend wäre, so kann man Hab und Gut doch immer wieder durch die verschiedenen Mittel bekommen, wie sie in den einzelnen Gesellschaften vorkommen. Ich will dieß hier erwähnen, um nicht mehr darauf zurückkommen zu müssen. Wenn ich dem Räuber meiner Habe Widerstand leiste, und er geht mir zu Leibe, so muß ich mein Leben vertheidigen, nicht mehr meine Habe. Die Moralisten haben den Fall vorgelegt, ob es erlaubt sei, seine Ehre durch den Mord eines Andern zu schützen. Dieses Problem aber setzt etwas Falsches voraus, daß man die wahre Ehre mit dem Degen in der Hand vertheidigen könne; das Weitere werden wir unten im Duelle hören.

des Angreifenden auf sein Leben; ich kann ihn also verwunden, tödten aber kann ich ihn nicht.

385.

Außer diesen Fällen kann man den ungerechten Angreifer ermorden.

Nun setze man endlich eine vollkommene Collision voraus; der Angriff sei unvermeidlich, die Waffen, der Platz und jeder Umstand auf beiden Seiten gleich; welches Recht wird vorwiegend sein? Würden wir blos die Rechte der Menschheit betrachten, so wären sie gleich in beiden, der Angriff aber hat in unser Problem schon gewisse, individuirende Züge hineingetragen, weßwegen wir uns nicht mehr zurückziehen können auf die Grenzen der Naturidentität. Untersuchen wir die einzelnen Thatsachen.

386.

1. Weil er von der Ordnung abweicht, und daher sein Recht einbüßt.

Vorerst ist der Angriff ungerecht, d. h. der Ordnung entgegengesetzt. Die Vertheidigung dagegen ist gerecht, d. h. mit der Ordnung übereinstimmend; beim Angegriffenen bestehen zwei Rechte: das Recht der eigenen *Erhaltung* und jenes der *Vertheidigung*, d. h. das Recht, die feindliche Gewalt zu zerstören, um sich zu erhalten: beide sind der Ordnung gemäß. Beim Angreifenden ist auf gleiche Weise das Recht der Erhaltung, aber nicht jenes, die feindliche Gewalt zu zerstören; denn der Angriff, als der *Ordnung entgegengesetzt*, kann keinen Rechtstitel (*vernunftgemäßes*, unumstößliches Vermögen) bilden; das Recht des Angreifenden ist also geringer als jene Rechte des Angegriffenen.

387.

2. Weil er, freiwillig in die Gefahr sich stürzend, auf die Gesetze der Nothwendigkeit keinen Anspruch hat.

Dem Angreifenden ist es überdieß frei gegeben, in die Gefahr sich zu stürzen, den Angegriffenen drängt die Nothwendigkeit. Die *Nothwendigkeit* aber ist enger mit der Ordnung der Dinge verbunden, als die *Freiheit*; also geben die Gesetze der Ordnung dem Rechte des Angegriffenen mehr Stärke als jenem des Angreifers; dieser ist also von der Gerechtigkeit gelähmt, und kann nur vernunftwidrig offensiv auftreten. Jener aber kann und muß vielleicht die feindliche Gewalt zurücktreiben, auch mit dem Tode des Angreifenden, weil dieser freiwillig das eigene Recht der Gefahr ausgesetzt hat, indem er es dem Rechte des Angegriffenen unterordnete.

388.

Der Angegriffene hat das Recht auf die Mittel des Angreifers.

Wenn der Angegriffene ein Recht hat auf das Leben des Angreifers, so hat er es um so mehr auf alle Defensiv- und Offensiv-Mittel desselben. (Hier zeigen

sich die ersten Keime der Eroberungsrechte auf die Güter und die Freiheit der Besiegten, wovon ein anders Mal.)

389. Das Recht, sich auch auf Kosten des Lebens eines Andern zu vertheidigen, hört auf, wenn es unnütz oder unzureichend wird.

Die Rechte aber, die aus der gegenwärtigen Nothwendigkeit entsprungen sind, hören sie wohl auf mit dem Angriffe selbst? Wenn das Vertheidigungsrecht nichts anders bezweckte, als die Erhaltung des Unschuldigen sicher zu stellen, so ist es klar, daß es aufhören muß, sobald es hiezu nicht mehr dienen kann, und aus demselben Grunde würde die absolute Unmöglichkeit, sich zu retten, die Ermordung des Angreifers unerlaubt machen, denn dann würde sie zur puren Rache.

390. Er hat auch das Recht auf Beistand Anderer.

Die Gründe, welche zu Gunsten des Angegriffenen streiten, geben ihm auch das Recht auf den Beistand fremder Kräfte; denn jeder Mensch hat die Pflicht zum Wohl des Nächsten (314.) und ebendeßwegen zu seiner Erhaltung beizutragen. Also besteht ein Recht wechselseitiger Hülfeleistung. Dieses Recht würde an und für sich für beide Kämpfende gemeinschaftlich sein; der Angreifer aber ist schon ipso facto außer die Grenzen der Nothwendigkeit und der Vernunft gesetzt, von welchen das Recht auf Beistand abhängt. Er hat vielmehr seinen Gegner in die Nothwendigkeit versetzt, und deßwegen auch in das Recht, sich zu seiner Rettung zu vertheidigen, und hat mithin alles Recht auf die Offensive verloren. Er kann also im Verhältniß zur Nothwendigkeit mit allem Rechte angegriffen werden. Die zu Hülfe Eilenden nehmen an dem Rechte des Angegriffenen Antheil im Verhältnisse zu seinem Bedürfnisse. Und wie er ein Recht hat auf den Beistand Anderer, so hat er es noch viel mehr auf die Mittel der Vertheidigen, die ihm Niemand verweigern kann.

391. Umfang des Selbstvertheidigungsrechts auch auf Kosten des Lebens des Angreifers.

Das Selbstvertheidigungsrecht auf Kosten des Lebens des Angreifers entspringt aus dem Rechte der Selbsterhaltung und aus der Unmöglichkeit, dieß zu bewerkstelligen ohne die Ermordung desjenigen, der die ungerechte Ursache der Unmöglichkeit selbst ist. Dieser verliert nicht das Recht auf Selbsterhaltung, sondern er schwächt blos seine Kraft durch die Verletzung der sittlichen Ordnung. Das Recht zur Ermordung dauert also blos so lange, als die Nothwendigkeit selbst dauert. Dem Rechte des Angegriffenen entspricht dann von der andern Seite die Pflicht, sowohl nicht anzugreifen, als auch die

Mittel zur Vertheidigung nicht zu hindern, und einen den eigenen Kräften und der Nothwendigkeit angemessenen Widerstand zu leisten.

392. Eine solche Vertheidigung kann zur Pflicht werden, wenn ein Anderer ein Recht darauf hat.

Bisher haben wir von dem Rechte des Angegriffenen gesprochen; kann dieses Recht aber auch zugleich eine Pflicht werden, so daß man sich desselben ohne Uebertretung eines Gebotes nicht entäußern kann? (349.) Der Pflicht entspricht immer von der andern Seite ein Recht; wenn also Andere ein Recht auf mein Leben, auf mein Handeln haben, und zwar so, daß nur durch meine Selbstvertheidigung auf Kosten des Lebens eines Andern demselben Genüge geschieht, dann wird sie, wenn sie erlaubt und möglich ist, auch zur Pflicht. Dieß wird der Fall sein bei einem Vater, dessen Familie in die äußerste Noth gerathen würde; vielmehr noch bei einem General oder Fürsten, dessen Tod dem Heere oder dem ganzen Reiche zum größten Nachtheil wäre. Wenn aber andere Menschen keinen Schaden daraus ziehen würden, dann ist die gerechte Vertheidigung auf Kosten des Lebens eines Andern keine Pflicht; nicht rücksichtlich des Rechts, welches ich auf meine Selbsterhaltung habe; denn dieses Können ist an und für sich kein Sollen (278.); nicht rücksichtlich der Rechte Gottes, welche der Angreifende verletzt, nicht aber der Angegriffene; dieser kann Gott selbst die Sorge, ihn zu erhalten, überlassen.

393. Vom Duell: Sein Ursprung.

Nachdem nun die Begriffe einer gerechten Vertheidigung gehörig entwickelt sind, ist es sehr leicht, wenn nicht überflüssig, jeden Scheingrund zu Gunsten des Duells zu beseitigen. Dieser unsinnige und traurige Fanatismus im Punkte der Ehre, entstanden bei den Barbaren, welche unter einer rohen Gesetzgebung und schlechten Verwaltung derselben an Rache gewöhnt, schlecht unterrichtet über eine leitende Vorsehung, für Recht, für Ehre, für ein Werk der Pietät es hielten, die Funktionen der höchsten Obrigkeiten durch ihr Schwert zu vertreten, — dieser traurige Wahn, gegen welchen die katholische Kirche immer auch in den Zeiten der Verwilderung ankämpfte, und der von so vielen modernen Barbaren in den Zeiten der Aufklärung aufrecht gehalten wird als Mittel der Vertheidigung, als Ehrenrettung, als Aufmunterung zur Kühnheit — dieses verwerfliche Duell, worin besteht es? In der

394. Seine Definition.

Verabredung zu einem wegen Privatursachen einzugehenden Kampf.*)

Diese Definition reicht hin für Jenen, der mit der Sache bekannt ist, um allen Argumenten, die zu Gunsten des Duells angeführt wurden, zu antworten, und zu zeigen, daß es in offenem Widerspruche mit der Natur sei.

395. Das Duell ist gegen das natürliche Gesetz der Vertheidigung.

Und um gleich mit dem stärksten der Beweise anzufangen, kann man das Duell erlaubt nennen, weil es eine gerechte Vertheidigung ist? Wir antworten, daß es weder eine Vertheidigung, noch gerecht sei. Und erstens ist es keine Vertheidigung, weil man in einem abgeredeten Kampfe nicht sich blos defensiv verhält, sondern den Angreifer aufsucht, wo man ihn gewiß finden wird; was widerspricht nun mehr der Natur der Vertheidigung, als sich der Gefahr aussetzen? Dieß ist noch nicht genug: Man gibt dem Feinde gleiche Waffen und thut alles Mögliche, damit auch er Widerstand leisten könne. Müßte man nicht den für einen Narren halten, der, um sich zu vertheidigen, Alles thut, um getödtet zu werden?

Wäre es auch eine Vertheidigung, so wäre es doch eine ungerechte; denn wo ist hier die Nothwendigkeit, die allein den Mord rechtfertigen kann? (382.) wo ist jene Mäßigung, welche sich blos auf das nothwendige Uebel beschränkt (384.), wo ist die Unmöglichkeit anderer Mittel, um sich auszusöhnen, wo ist die Größe der gefürchteten Uebel? (383.) Das Duell ist also keine Vertheidigung, und dazu noch ungerecht.

396. Es ist gegen die Natur der Ehre.

Ist es aber ein Mittel, seine Ehre zu vertheidigen? Die Ehre ist die äußerliche Bezeugung der Achtung. (128.) Ein Mittel zur Vertheidigung der Ehre wäre also ein Mittel, das Andere dazu bewegt, gegen uns die innerliche Achtung zu erhalten, und davon auch äußerliche Zeichen zu geben. Nun setze

---

*) Drei Arten des Duells können aufgezählt werden: Aus Privatauktorität in einer Privatangelegenheit, aus öffentlicher Auktorität in einer Privatangelegenheit, und aus öffentlicher Auktorität in einer öffentlichen Sache; von diesen spricht Gerdil und erzählt ihren Ursprung, ihre Natur u. s. w. Wir beschränken uns hier auf die erste Art, weil wir von den Rechten unter Gleichen sprechen: von den andern beiden werden wir zu seiner Zeit reden, so viel es die Nothwendigkeit erfordert, und die Kürze unsers Werkes erlaubt.

man voraus, daß die Ermordung eines Unglücklichen und die damit vielleicht verbundenen traurkgen Folgen für seine Familie wirklich ein Mittel wäre zur Erhaltung dieser Achtung, wäre dieses Gut zu vergleichen, mit jenem, was so viele Andere verlieren müssen? Und ist die Materie des Rechts so verschieden (36[illegible].), welche Kraft kann mein Recht auf Ehre haben, wenn es in Collision kommt mit dem Rechte meines Gegners auf sein Leben, und mit dem Rechte so vieler anderer Unschuldigen auf den Beistand, auf die Ruhe, auf den Trost, die an dieses Leben geknüpft sind?

Welche Ehre läßt sich endlich aus einer so grausamen und unvernünftigen Handlung hoffen? Meinen Handlungen muß der Begriff, den Andere davon haben, entsprechen; die Handlung ist aber unsinnig und grausam, also erreiche ich durch das Duell bei vernünftigen Menschen keine Achtung, sondern verliere sie. Höchstens kann ich ein gewisses äußerliches Ansehen durch die Einschüchterung Anderer erlangen, indem ich mich fähig zeige, wegen der geringsten Beleidigung das Schwert zu ziehen; und so werde ich die Ehre genießen, welcher sich jeder Raufbold und jeder Meuchelmörder erfreut; dessen von Blut rauchende Hände und nach Rache athmenden Züge den Schrecken jedes ehrlichen Menschen bilden.

597.
Das Duell ist abergläubisch bei Gottesurtheilen.

Nichts will ich mehr sagen von den sogenannten Gottesurtheilen; denn diese abergläubischen Ideen haben dem entgegengesetzten Extreme der offen-erklärten Gottlosigkeit das Feld geräumt. Wer noch Gefühle für Religion, wenigstens für eine natürliche hegt, weiß wohl, daß zum Urtheilen uns vom Schöpfer nicht das Schwert, sondern die Vernunft gegeben wurde, daß diese das Schwert führen und seine Streiche rechtfertigen soll, nicht aber das Schwert die Urtheile der Vernunft: in unsern Tagen würde Jeder verlacht werden, der durch ein Duell ein mathematisches Problem lösen wollte, wie der Kaiser Otto durch ein Duell das juridische Problem der gesetzlichen Erbnachfolge zu lösen wähnte.*)

Es ist also das Duell kein Mittel für die Vertheidigung, für die Ehrenrettung und für die Religion, und hat vor dem Meuchelmorde des Räubers nichts anders voraus, als daß es ein Zeichen ist von größerer Unvernunft und Narrheit. Wird es aber wenigstens

*) *Gerdil:* Des combats singuliers. Ch. 4. art. 1. — ein Werk voll von Philosophie und Erudition, werth, gelesen zu werden.

im Kriege erlaubt sein? Wir werden davon sprechen, wenn wir zuvor vom Kriege selbst einen gehörigen Begriff in der Behandlung der Verpflichtungen der einzelnen Gesellschaften und der entsprechenden Rechte gegeben haben. Wir gehen nun zu einer zweiten Classe von Pflichten und Rechten über, welche aus dem Gebot, das Leben zu erhalten, entspringen.

598. Zweite Pflicht der Erhaltung: Sich ernähren.

Kommt auch kein Räuber, um mir das Leben selbst zu nehmen, so würde es doch von selbst aufhören, wenn ich es nicht durch Nahrungsmittel erhalten und gegen die Stürme der Witterung durch entgegengesetzte Bewahrungsmittel hegen und pflegen würde. Ich habe also mit der Pflicht, mich zu erhalten, das Recht auf Erhaltungsmittel; diese Mittel sind aber der Natur, daß sie gewöhnlich nur einem allein ausschließlich dienen können; gewöhnlich, sage ich; denn es gibt Mittel, die in solcher Abundanz vorhanden sind, daß sie durch den Gebrauch doch nicht abnehmen, wie die Luft, die man athmet, die Sonne, die uns leuchtet u. s. w. Diese aber sind wenige und unzureichend. Zu den Nahrungsmitteln, zu den Kleidern bedürfen wir wohl noch mehr als der Luft und des Lichtes.

599. Hieraus entspringt das Recht des Dominiums.

Mit Gewalt werden sie dem widerspenstigen Schooße der Erde entrissen, und haben auf unser Physisches eine begrenzte und vorübergehende Einwirkung, weßwegen das, was dem Einen gedient hat, dem Andern und in kurzer Zeit auch allen Beiden unnütz wird; die Kleidung, die Speise werden von Einem allein verbraucht, und machen nach ihrem Verbrauche andern sich immer erneuernden Bedürfnissen Platz. Die Selbsterhaltung ist ein beständiges Ankämpfen gegen diese auftauchenden Bedürfnisse durch den beständigen Verbrauch der Mittel, welche die Erde beständig wieder hervorbringt, entweder von selbst, oder durch die Anstrengungen, mit welchen der Mensch sie dienstbar macht. Ist die Selbsterhaltung eine Pflicht, so hat der Mensch das Recht, gewisse Mittel derart zu gebrauchen, daß diese zu gleicher Zeit nicht einem Andern dienen können. Das Recht, gewisse Objekte zu gebrauchen, mit Ausschließung jedes andern, nennt man Dominium, Herrschaft, Eigenthumsrecht über jene Objekte. Es ist, wie Jeder sieht, zuerst eine Nothwendigkeit, ehe es ein Recht wird, und eine so natürliche Nothwendigkeit, daß wir uns im gegenwärtigen Zustande keinen Menschen denken, der nicht mit ihr behaftet wäre.

400.
Nämlich erstens: das Recht, das Nothwendige zu haben.

Man bemerke wohl, daß die Nothwendigkeit auch das Recht gibt, die Sachen zu gebrauchen, d. h. sie zu nehmen, umzubilden und zu consumiren. Wie entsteht aber aus dem Rechte, zu haben, das Recht, einen Andern davon auszuschließen? Es entsteht kraft jenes Rechts, welches wir das Recht der Unabhängigkeit genannt haben, durch welches der Mensch im Abstrakten betrachtet, von Niemand abhängt, und daher auf gerechte Weise jener Mittel nicht beraubt werden kann, die er zur Beförderung seines Wohls besitzt. (360.)

401.
Zweitens: Gegen seinen Willen derselben nicht beraubt zu werden.

Aus diesen beiden Rechten entspringt von selbst das Recht der Ausschließung; denn erstens mit dem Rechte der Selbsterhaltung kann ich die Mittel ergreifen, zweitens durch diese Ergreifung habe ich sie; kann also vermöge meines Unabhängigkeitsrechts derselben nicht beraubt werden.

402.
Drittens: Jeden auszuschließen, es zu gebrauchen und zu vindiciren.

Drittens: Da aber diese Mittel beschränkt sind, so kann sich Niemand derselben bedienen, ohne mich zu berauben; ich habe also das Recht, Jedem den Gebrauch derselben zu verbieten, d. h. ich habe das Dominium über sie. Dieses Dominium habe ich erlangt, wie Jeder sieht, aus der Besitznahme (Occupatio) jenes Gutes, oder, um uns besser auszudrücken, die Occupation war das konkrete Faktum, welches mein Dominium über den gegebenen Gegenstand bestimmte; die primitiven Rechtstitel desselben sind aber immer die Rechte der Selbsterhaltung und Unabhängigkeit, welche der Menschheit, im Abstrakten betrachtet, eigen sind. Aus denselben Quellen entspringt natürlicher Weise das Recht, nicht allein das meinige zu gebrauchen, sondern es auch zu vindiciren, wenn es mir genommen wird; denn die Ordnung des Faktums und der Rechte wird durch eine Verletzung nicht geändert, sondern verlangt vielmehr eine Wiederherstellung. (134.)

403.
Beweis aus dem Instinkte für die Naturgemäßheit des Dominiums.

Der Beweis aus Vernunftgründen für die Naturgemäßheit des Dominiums wird durch die Thatsache des Instinkts bestätigt, der sich nicht nur beim Menschen, sondern auch beim Thiere vorfindet, aus jener natürlichen Entrüstung nämlich, mit welcher wir unsern Besitz uns geraubt sehen. Betrachten wir zwei Kinder, die nach einem Apfel um die Wette laufen; der Sieger, der mit Frieden den Verlust erlitten hätte, wenn

ihm sein Mitbewerber zuvorgekommen wäre, sieht sich mit großer Entrüstung beraubt, wenn dieser durch den Mißbrauch einer größern Gewalt ihm den Apfel aus der Hand reißen will! Und mit welcher Wuth sieht man einen Fanghund die Zähne fletschen, dem ein anderer den Brocken Fleisch entrissen, den er schon zu verschlingen dachte! Ich bin weit entfernt, dem Hunde irgend einen Begriff von Recht zutheilen zu wollen, er bewegt sich oder ist vielmehr bewegt durch den natürlichen Instinkt; dieser Instinkt aber zeigt uns, daß die Vorsehung im Thiere den ungestörten Besitz des ergriffenen Guts für nothwendig halte, und den Thieren selbst eine natürliche Achtung vor demselben einflößte, die nicht selten den Stärkern auch dem Schwächern gegenüber zurückhält.

404.

Das Dominium ist keine blos menschliche Einrichtung.

Diese Theorie kann zur Vermeidung zweier Irrthümer dienen, die nicht selten bei dieser Gelegenheit in Büchern über Naturrecht vorkommen. Der erste besteht darin, daß man jedes Eigenthumsrecht für eine ganz positive Einrichtung nimmt*), aus dem Grunde, daß das Eigenthum ohne positives Faktum nicht auf bestimmte Grenzen zurückgeführt werden kann. Mit einer ähnlichen Meinung könnten wir in tausend andern Umständen die unsinnigsten Widersprüche aufrecht erhalten; denn tausend andere Naturgesetze bringen abstrakte Rechte hervor, welche nicht ohne positive Thatsachen in das Conkrete hinübergetragen werden können. So wäre z. B. die Unmündigkeit der Kinder rücksichtlich des Vaters eine positive Einrichtung; denn ohne diese ist die Zeit nicht bestimmt, in welcher sie aufhört. Positive Einrichtung wäre die Sprache, denn ohne eine wenigstens schweigende Uebereinkunft drückt der Schall keine Ideen aus u. s. w. Man unterscheide immer das nothwendige Element, welches nur abstrakt sein kann, von dem mannigfaltigen, welches conkret sein muß. Man wird wohl begreifen, daß das Dominium im Allgemeinen eine nothwendige Folge der Menschheit im Abstrakten ist; daß dieses Dominium auf diese oder jene Form der Zeit, des Raums, der Uebertragung u. s. w., beschränkt ist, ist eine Wirkung der realisirenden

---

*) Die Gesetze erhalten nicht blos das Eigenthum, sie bringen es hervor. Collection de travaux de l'assemblée nationale etc. ... *Romagnosi* Introd. §. 338.

Umstände, welche von dem abstrakten Rechte belebt und gleichsam informirt werden.

405.
Zweideutigkeit im Ausdrucke: Primitive Gütergemeinschaft.

Aus dem nicht gut aufgefaßten Begriffe des Dominiums im Abstrakten ist bei verschiedenen Auktoren ein zweiter Irrthum entstanden, welche zwischen den ersten Menschen die Gemeinschaft der Güter annehmen und sagen, daß Alles Allen gehörte. Sie nehmen das Abstractum der Menschheit für das Collectivum aller Menschen, und das Recht, die Mittel zur Selbsterhaltung zu nehmen, für ein aktuelles Dominium über alle Dinge.*) Dieser Ausdruck nun ist nicht ganz genau, und kann zu schlimmen Folgerungen führen**), wie Hobbe sie gezogen hat. Ich sage ein ungenauer Ausdruck, weil das Dominium Aller auf Alles ein Recht ist, kraft welchem Alle die Andern ausschließen können. Wenn aber alle ausschließen, wer werden die Ausgeschlossenen sein? In der positiven Gemeinschaft versteht man, daß die verbundenen ein Dominium haben, weil sie die nicht verbundenen ausschließen, aber in einer primitiven Gemeinschaft .... gehört das was Allen gehört, eigentlich Niemanden.***) Mit Montesquieu also behaupten wollen, daß die Menschen der natürlichen Gütergemeinschaft entsagt hätten, um unter bürgerlichen Gesetzen zu leben, und daß hieraus das Eigenthum entstanden sei, ist eine Realisirung von Abstraktionen, und hängt von der imaginären Schöpfung eines erdachten Civilstaates ab, von dem wir später sprechen werden. Bestand die primitive Gemeinschaft in dem Vermögen, sich mit den Früchten des Bodens zu erhalten, so haben die Menschen weder darauf verzichtet, noch konnten sie darauf verzichten.

406.
Grundbesitz: Er entspringt aus dem Rechte, Niemand dienen zu müssen.

Der Mensch hat also das natürliche Recht auf Eigenthum und auf die Mittel zu seiner Erhaltung. Erstreckt sich aber diese Eigenschaft auch von Natur aus auf den Boden, aus welchem er diese Mittel zieht?

---

*) Collection de travaux.... Siehe oben.

**) Siehe *Romagnosi* Introd. §. 243.

***) Die innere Fläche meiner Hand kann auf gleiche Weise von einem Stück Brod, von einem Buche, von einer Frucht eingenommen sein. Wird deßwegen meine Hand für das Buch, für die Frucht und für das Brod gemeinschaftlich sein? (*Romagnosi* Introd. §. 314.)

Bevor ich antworte, muß ich die Frage vorlegen: Sind die Früchte persönlicher Anstrengungen das Eigenthum des Arbeiters? Hierauf ist die Antwort leicht. Wenn ich rücksichtlich der bloßen Menschheit gegen Niemand zu einem Dienste verpflichtet bin (unter Gleichen nämlich wäre kein Grund vorhanden, zu bestimmen, wer Diener und wer der Bediente sei), so ist es klar, daß Jenes, was ich thue, ganz in meinen Händen ist, denn es ist ein Theil von mir, weil es eine Wirkung von mir ist und die Wirkung ein Theil der Ursache. Die Wirkung ist ja in der Ursache enthalten und hängt von ihr ab. Wer also Anspruch machen würde auf die Früchte meiner Anstrengung, würde mir das Meinige rauben, und würde (in dem abstrakten Zustande, von dem wir jetzt sprechen) es rauben, ohne das mindeste Recht dazu zu haben; denn wir sind immer noch in der Hypothese vollkommener Gleichheit. (354.)

407. Und aus den Thatsachen der Fortpflanzung und der nothwendigen Cultur.

Hat der Mensch das Recht auf seine eigenen Werke, so dehnt das Eigenthum auf natürlichem Wege seine Rechte auf den Grundbesitz aus; denn die Gründe bedürfen von Natur aus einer beständigen Cultur um das menschliche Geschlecht in dem Zustande natürlicher Fortpflanzung gehörig zu versehen. Jene, die mit Mirabeau behaupten, daß „im Augenblicke, wo der Mensch die Früchte gesammelt hat, „Grund und Boden (naturgemäß) zum gemeinschaftlichen Besitze zurückkehren," müssen entweder voraussetzen, daß der urbargemachte Boden, die Brunnen, die Wasserleitungen, die Pflanzungen, die Pfropfreiser u. s. w., in der natürlichen Ordnung dem menschlichen Geschlechte bei seiner Vermehrung nicht nothwendig seien; oder daß es keine Werke des Menschen seien; oder daß der Mensch sie bei der Ernte mit fortnehmen könne; oder daß Andere ein Recht auf die Werke des ersten Bebauers besäßen. Die ersten drei Behauptungen sind durch die Thatsache widerlegt, die letzte durch das Recht natürlicher Unabhängigkeit, vermöge welchem Jeder nur für sich arbeitet. (406.) Also ist der Erwerb von Grundbesitz dem Menschen natürlich und entspringt aus den nothwendigen Gesetzen seiner Natur im Abstrakten betrachtet, wie aus denselben die Nothwendigkeit der menschlichen Gesellschaft entspringt. Die konkrete Bestimmung dieses Eigenthums entspringt aus dem Faktum, welches das Gesetz der Gerechtigkeit in Anwendung bringt, indem es ihm die nothwendige Materie liefert.

408.

Die Austheilung des Grundbesitzes gehört dem natürlichen, nicht dem ursprünglichen Zustande an. Unterschied zwischen beiden Ausdrücken.

Die Auktoren, welche die Austheilung des Grundbesitzes für nicht von der Natur ausgehend betrachten, scheinen den ursprünglichen Zustand mit dem natürlichen zu verwechseln, Dinge, die übrigens sehr verschieden sind. Das, was ein Wesen bei seinem ersten Entstehen hat, bildet den ursprünglichen Zustand; was ihm aber vermöge seiner vollkommenen Entwicklung zukommt, bildet den natürlichen Zustand. Dem menschlichen Geschlechte nun kommt es zu, sich zu vermehren, und größerer Mittel dadurch bedürftig zu werden, als die von selbst erzeugten Produkte der Erde sind; da diese eine beständige Cultur nothwendig hat. Ihm kommt es zu, die Erde zu bebauen, ihr seinen Schweiß, seinen Fleiß und deren Wirkungen anzuvertrauen, und auf das ihr Anvertraute ein Recht zu besitzen; also sind die beständigen Rechte auf Grundbesitz eine Folge der menschlichen Natur.

409.

Einwurf: Die Cultivirung ist frei — dem Individuum nicht der Menschheit.

„Ist aber, wird man sagen, das Faktum der Cultivirung dem Menschen nicht frei? Also wird das „aus ihr entspringende Recht keine natürliche Einrichtung sein.“ Man sage mir zuerst: Ist das Faktum der Ehe ein dem Menschen freier Akt? Ganz gewiß. Also werden auch die ehelichen und älterlichen Rechte keine natürliche Einrichtung sein? Jeder sieht den Doppelsinn in dem Einwurf und der daraus gemachten Folgerung: Alles das, was der Gesellschaft natürlich ist, setzt immer ein Faktum der Individuen voraus, welche sich zur Gesellschaft verbinden; dieses Faktum ist kein ursprüngliches, indem die Menschheit zuerst im Individuum besteht und dann im ganzen Menschengeschlecht. Obwohl aber die Zusammengesellung, auch die eheliche, mit der Natur entsteht, entsteht sie doch nicht aus ihr, und ist dem menschlichen Geschlechte nicht frei gegeben, obwohl sie dem einzelnen Individuum frei ist. Dasselbe sage man von dem Grundbesitze: das Faktum der Cultivirung ist jedem einzelnen Individuum frei, nicht aber dem menschlichen Geschlechte; also ist der Grundbesitz nicht nothwendig für das einzelne Individuum. Wenn aber Jemand durch freiwillige Cultivirung zu dem nothwendigen Werke jenes collektiven Wesens beigetragen hat, welches man menschliches Geschlecht nennt, so versichert ihm dieselbe Nothwendigkeit durch natürliches Recht seines Besitzes, wie

eine ähnliche Nothwendigkeit dem Vater seine väterlichen Rechte sichert, im Falle er Kinder habe.

440. Erklärung eines scheinbaren Widerspruch's des Suarez.

Dieß ist die Ursache, warum einer der größten Philosophen, welche über diese Materie geschrieben haben, Suarez nämlich, nachdem er uns mit einem vielleicht weniger genauen Ausdrucke*) gesagt hat, daß das Privateigenthum nicht Naturrechtens sei, beifügt, daß, wenn Jemand auch vor der Vertheilung (eine falsche Voraussetzung, wie wir bald hören werden) ein Stück Landes zur Bebauung für sich nähme, er desselben nicht ohne Ungerechtigkeit beraubt werden könnte. Der scheinbare Widerspruch dieser beiden Propositionen hört auf, wenn man bemerkt, daß das Privateigenthum aus dem Naturrechte durch ein Faktum entspringt, welches der Freiheit des Individuums überlassen bleibt, und daher für dieses keine natürliche Pflicht bildet; dem menschlichen Geschlechte aber ist ein solches Faktum nothwendig, und bringt daher das Recht des Bebauers hervor, ehe irgend eine positive Theilung vorgenommen ist, wie sie aus freier Uebereinkunft in den einzelnen Gesellschaften zu geschehen pflegt.

411. Zweideutigkeit der Hypothese einer ersten Theilung.

Ich habe so eben die Voraussetzung einer ersten Theilung in jenem Sinne falsch genannt, welchen man gewöhnlich diesem Ausdrucke unterzulegen pflegt. Man zeigt nämlich dadurch an, daß der Grundbesitz von einem Socialpakt ausgegangen sei — hievon später —. Aus dem, was wir bisher erklärt haben, glauben wir deutlich entnehmen zu können, daß das Dominium eine natürliche Wirkung der Fortpflanzung der Menschen sei, und für sich aus einem der Menschheit eigenen Gesetze entspringt, nicht immer durch freiwillige und willkührliche Uebereinkunft. Wer sich über die successive Bildung desselben in seiner Entwicklung mehr unterrichten wollte, kann dieß bei Romagnosi finden**); uns genügt, darauf Rücksicht zu nehmen, daß jeder Mensch mit Beobachtung der täglichen Erfahrungen einsieht, wie nothwendig die Bebauung der Erde sei, um ihre Früchte zu erhalten. Hat er eine Hütte gebaut, einen Brunnen gegraben, ein Grundstück umzäunt, so bildet dieß schon eine ständige Verbesserung, und er kann

---

*) De opificio sex dierum. lib. 5. cap. 7. n. 17.

**) Introd. §. 3[illegible]0. seq. und vorher §. 312.

vermöge derselben von keinem Andern nicht vertrieben werden, ohne dabei sein Werk einzubüßen. Das Dominium also, das Recht, Andere auszuschliessen, entsteht ganz für sich. Dessenungeachtet kann der Ausdruck einer ersten Theilung nachsichtig verstanden werden, wenn man dafür jene erste Entwicklung nimmt, durch welche das menschliche Geschlecht in seiner Fortpflanzung allmählig bald dieses, bald jenes Stück Landes zu cultiviren unternahm, und hiedurch Eigenthumsrechte darauf erwarb.

412.

Verschiedene Arten zum Dominium zu gelangen: Primitivart: Okkupation, Accession.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die primitive Weise zu diesem Rechte zu gelangen: Etwas Mobiles oder Immobiles okkupiren, um sich desselben zur Verbesserung und Benutzung zu bedienen, dieß ist die erste Art zu einem Dominium zu gelangen. Man kommt hier nicht zur Sache allein, die man okkupirt hat, sondern zu Allem, was auf ihr wächst, oder ihr die Freigebigkeit der Natur beifügt. Diese allmählige Vermehrung ist (wie die entgegengesetzte Verschlechterung) eine natürliche Eigenschaft der okkupirten materiellen Dinge; und wer sie genommen hat, wollte sie haben, wie sie sind, und jenen Nutzen daraus ziehen, den sie natürlich hervorbringen.

413.

Abgeleitete Arten.

Hat man die Natur des Dominiums gut verstanden, so ist es leicht, zu begreifen, was die Derivation desselben bedeute. Das Dominium ist ein Recht; das Recht entspringt aus gegenseitigen Verhältnissen; sind diese faktisch geändert, so ändert sich auch das Recht. (348.) Die Verhältnisse aber können sich faktisch ändern durch den Willen des Besitzers, oder gegen seinen Willen; und deßwegen kann die Uebertragung des Dominiums entweder freiwillig oder nothwendig sein.

414.

1. Freiwillige, durch Uebergabe.

Was geschieht bei einer freiwilligen Uebertragung? Der Besitzer, der zuvor ausschliessend Herr über sein Eigenthum war, nimmt diesen Willensakt, mit welchem er sich in den Besitz der Sache gesetzt hat, zurück, und läßt sie frei. Thut er dieß ohne Rücksicht auf eine andere Person, so heißt die Sache verlassen; läßt er sie aber frei, damit ein Anderer sie besitze, und durch die Okkupation sich dieselbe aneigne, so ist die Uebertragung des Dominiums durch Contrakt oder durch Uebereinstimmung mehrerer Personen geschehen, welche sich gegenseitig verpflichten; der Veräußernde, den Andern nicht ausschliessen zu wollen, der Erwerbende,

durch die Annahme in die Rechte des Dominiums eintreten zu wollen. Hieraus sieht man, daß ohne die Annahme das Dominium nicht übertragen wird; denn der Besitzer verläßt es nur bedingungsweise; tritt aber Niemand in seine Rechte ein, so wird diese Bedingung nicht erfüllt.

415.

Einseitige und zweiseitige Verträge.

Niemand kann zum Wollen gezwungen werden; also kann der Veräußerer in einer freiwilligen Uebergabe dieß unter beliebigen Bedingungen thun. Verzichtet er auf sein Recht über einen Gegenstand unter der Bedingung über einen andern Gegenstand die Rechte seines Mitcontrahenten zu erlangen, so heißt der Contrakt ein zweiseitiger (bilateralis); veräußert er sein Recht ohne Bedingungen eines vortheilhaften Austausches, so heißt der Contrakt einseitig.

416.

Die ersten müssen auf Dankbarkeit Anspruch machen.

Ich sage: ohne vortheilhaften Austausch, d. h. ohne Gegengabe von Gegenständen eines materiellen Werthes; denn in diesen Contrakten tritt statt des Gewinns eine andere aus Gerechtigkeit entspringende Verpflichtung ein; diese kann weniger streng genommen werden, weil bei ihr ein klar quantitatives Verhältniß nicht möglich ist. (352.) Deßwegen hört aber nicht jede Gegenseitigkeit auf, denn die natürliche Gleichheit verlangt bei jedem gegenseitigen Verhältnisse eine gewisse Parität zwischen Geben und Haben. Nennt man diese Art von Contrakten einseitige, so deutet dieß auf die Einheit des menschlichen Willens hin, welcher auf sein Recht verzichtet, ohne dafür ein materielles Aequivalent zu erhalten. Vor der Vernunft ist auch dieser Contrakt ein zweiseitiger, denn der Empfänger nimmt vor ihr die Verpflichtung auf sich, die materielle Gabe durch den Affekt aufzuwiegen.

417.

Zweite Art: Unfreiwillige Verträge. In welchen Fällen sie vorkommen.

In allen bisher betrachteten Fällen hatte die Derivation des Dominiums ihren Ursprung aus dem freien Willen des bisherigen Besitzers, der entweder den Besitz ohne weiteres verließ, oder bei der Verlassung desselben die Absicht hatte, einen andern Besitzer darauf einzuführen, welcher von seiner Seite auf äquivalente Rechte zu verzichten hatte, oder wenigstens zur Erkenntlichkeit verpflichtet blieb. In allen diesen Fällen war der erste Besitzer die Ursache der Uebertragung des Rechts, indem er faktisch die Beziehungen zu seinem Besitze änderte. Wie oft aber können diese faktisch geändert werden gegen den Willen des

Besitzers! Wie wird in solchen Fällen sich dann das Recht gestalten? Die faktische Veränderung kann drei verschiedene Dinge betreffen, entweder den Besitzer selbst, oder die Nichtbesitzenden oder den Besitz.

418\. Aenderungen im Besitzer: Natürliche Grundsätze über Vermächtnisse.

Die den Besitzer betreffende Aenderung, durch welche er gegen seinen Willen auf das Recht des Besitzes verzichten muß, ist der Tod, der allgemeine Zerstörer jedes Rechts, so wie jeder Beziehung zu dieser Welt. Gibt nun die Natur in einem solchen Falle das Recht zur Uebertragung des Dominiums kraft eines Testaments, oder überträgt sie es selbst ab intestato? Es übersteigt die Grenzen dieses Werks, hievon ausführlich zu sprechen*); ich will blos bemerken, daß entweder Jemand vorhanden ist, der ein volles Recht besitzt auf die Habe des Verstorbenen, und dann ist es klar, daß er kraft seines schon bestehenden Rechtes auf natürlichem Wege als Erbe dasteht; oder der primitive Besitzer hat durch irgend einen Pakt während seines Lebens sich gegen einen Andern verpflichtet und auf ihn für den Augenblick seines Todes das Dominium übertragen, und dann ist es klar, daß der contrahirende Erbe ein Recht besitzt, ähnlich wie bei jedem andern Contrakte. Besteht aber weder ein Recht, noch ein vorhergegangener Contrakt, so kann ich in der natürlichen Ordnung kein Princip finden, welches eine andere Nachfolge ab intestato oder die Kraft einer nicht im Voraus schon angenommenen Schenkung bestimme, außer die Rechte des Sohnes, von welchen sogleich die Rede sein wird.

419\. Faktische Aenderung bei den Nichtbesitzenden.

Die zweite faktische Aenderung kann bei den Nichtbesitzenden vorkommen, welche Rechte zum Vorschein bringen können, die die Rechte des Besitzers elidiren. In einem solchen Falle wird die Uebertragung des Dominiums eine Folge von Collisionen der Rechte sein.

420\. Von Seiten des Besitzes: Klage des Beschädigten.

Die dritte faktische Aenderung kann bei dem Besitze vorkommen, welcher für sich zu Grunde gehen kann. Wenn die Zerstörung des Besitzes eine reine Wirkung der Natur ist, so hört das Dominium auf aus Mangel eines Objektes; geht der Besitz aber durch die Schuld eines Dritten zu Grunde, so bildet dieß ein natürliches Recht auf Zurückerstattung von Seiten

*) *Heineccii* jus nat. l. 1. c. 10.

des Schuldigen. Dieses Recht, welches man Klage (actio) zu nennen pflegt, hängt, wie Jeder sieht, vom Verluste ab, und von der Verursachung desselben durch einen Dritten; es kann also verschiedene Grade haben, je nachdem der Verlust, oder die dabei einfließende Ursache größer oder kleiner sind. Die allgemeine Rechtsregel, die in der Ausgleichung des Geben und Haben besteht, ist die Basis dieser Rechte und zugleich ihr Maaß.

Als die Materie des Naturrechts vorzüglich durch die protestantischen Juristen sowohl von der Moraltheologie, als dem positiven Rechte getrennt wurde, um eine von diesen verschiedene Wissenschaft zu bilden, so stopften diese an Gerichtsformen gewöhnten Auktoren ihre Abhandlungen mit diesen an, und suchten bei der Behandlung des Dominiums alle Ursachen der verschiedenen Formen der Contrakte auf, wie sie bei Gericht vorkommen. Ich weiß nicht, in wie fern eine solche Abhandlung zum Naturrecht gehöre, wohl aber weiß ich, daß sie die Grenzen meines Werkes übersteigt und ich übergehe sie hiemit, indem ich Jeden, der davon unterrichtet sein will, auf die ältern Auktoren zurückweise, und mich damit begnüge, in kurzem die Hauptpflichten angedeutet zu haben, welche die Menschen untereinander verbinden kraft des Gesetzes der allgemeinen Liebe, wie es aus der natürlichen Gleichheit der in ihnen wiederholten menschlichen Natur sich ergibt. In dieser allgemeinen Weise war es nothwendig, davon zu handeln, um dann logisch aus den einzelnen Thatsachen die individuellen Verschiedenheiten zu entnehmen und so diese als Folgen der Natur erscheinen zu lassen, nicht als Uebergriffe der Individuen, oder willkührliche Behauptungen der Philosophen. Gehen wir nun zurück auf die Betrachtung des Wesens der Gesellschaft, um, von den Thatsachen ausgehend und mit der Theorie des Rechts, wie wir sie bisher erklärt haben, dieselben beleuchtend, ihre nähere Beschreibung und Beweisführung zu vollenden.

V. Kapitel.

Von der Auktorität.

421.
In jeder Gesellschaft besteht eine Auktorität; dieß ist eine Thatsache.

So lange Menschen auf der Erde sind, hat uns die Geschichte nie erzählt, daß sie ohne Gesellschaft gelebt haben. Diese von uns in ihren Ursachen erforschte Thatsache brachte uns dazu, in der Wesenheit des Menschen selbst (2. Kap.) das Princip der Gesellung zu finden, und wir haben es in jener nothwendigen und übereinstimmenden Tendenz wahrgenommen, welche das ganze menschliche Geschlecht Einem Ziel entgegenführt. Betrachten wir nun diese Thatsache der Zusammengesellung von einer andern Seite, nämlich bezüglich auf ein dieselbe stets begleitendes Phänomen. In jeder Gesellschaft besteht eine Auktorität, d. h., es gibt eine Person, oder eine Versammlung, in welcher alle Uebrigen das Vermögen, sie zu verpflichten, anerkennen. (114.) Es mag die Gesellschaft eine häusliche oder eine politische, eine ungebildete oder barbarische, eine gesetzmäßige oder verbrecherische sein, sie hat ihre Häupter oder ihr Haupt. Dieser Mensch allein, oder dieser Haufe von Menschen wirkt nach seiner Willkühr auf die Menge ein, in welcher gewöhnlich sehr Wenige geneigt sind, sich leiten zu lassen, wo Viele gegen die Auktorität feindlich gesinnt sind, und nicht Wenige in der That sich ihr frank entgegensetzen. Wie läßt sich nun dieses, dem angebornen Sinn für Freiheit und dem natürlichen Uebergewichte der Mehrheit gegen Wenige so entgegengesetzte Phänomen erklären?

422.
Erklärung dieser Thatsache von Seite der Empiriker.

Die empirischen Publicisten betrachteten dieses Phänomen ganz materiell und fanden daher auch darin nichts anders, als was sie mit den Augen sahen; hierin besteht gewöhnlich der große Fehler dieser Philosophie, der dann zu gewichtigen Widersprüchen führt. „Die Gesellschaft, sagen sie, gehorcht, obwohl sie stärker ist, also will sie gehorchen." Sie gehorcht aber wider Willen, „also hat sie sich durch einen Contrakt dazu verpflichtet," dieser Contrakt besteht aber nicht, „also braucht sie nicht zu gehorchen." Auf diese Weise führt der Empirismus, der nichts als Thatsachen annehmen will, gewöhnlich dahin, eben diese Thatsachen leugnen zu müssen: so mußte man im verflossenen Jahrhunderte

leugnen, daß im Gefühlsorgan eine Wahrnehmung vorhanden sei, im Gefärbten eine Farbe, im Lebendigen ein Leben u. s. w., und so wurde in unserm Falle die Verpflichtung zum Gehorsam geleugnet, weil man es schwierig fand, dieselbe zu erklären.

423. Sie leugnet das Faktum und den natürlichen Sinn.

Wir werden diese Theorien an einem andern Platze ausführlich widerlegen; für jetzt befriedigen wir uns, zu erinnern, daß ein so universelles Faktum nothwendig seinen Grund in der Natur haben muß, und daß dahin die Anstrengungen des Philosophen gerichtet sein müssen, ihn aufzufinden, und von allem jenen loszuschälen, was in der Folge Conkretes hinzugefügt wurde.

424. Die Auktorität entspringt aus der Nothwendigkeit der socialen Einheit zwischen freien Wesen.

Betrachten wir also die Natur der Gesellschaft. Die Gesellschaft, wie wir gesagt haben (307.), ist die übereinstimmende Tendenz mehrerer freien Intelligenzen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke. Wie können aber diese freien Intelligenzen diese übereinstimmende Richtung erhalten? Sie haben allerdings im gemeinschaftlichen Zwecke ein Princip socialer Einheit (304.); dieser Zweck aber ist nicht so genau mit einem oder dem andern Mittel verbunden, daß alle für sich immer darüber übereinstimmten, das Eine eher als das Andere zu wählen. Die Vernunft selbst und noch mehr die Erfahrung zeigt uns, wie schwer es sei, in dieser Hinsicht die Meinungen zu vereinigen (302.) Die Gesellschaft fordert aber zu ihrer Vollkommenheit nothwendig Unterordnung der Mittel (305., 306., 307.), und nicht blos innerlicher, sondern auch äußerlicher. Findet diese vereinigende Ordnung der Mittel nicht Statt, so erreicht man seinen Zweck entweder gar nicht, oder nur unvollkommen. Es muß also ein Princip der Einheit da sein, welches die Glieder der Gesellschaft im Gebrauch der Mittel zur Uebereinstimmung bringt, wie es der eine Endzweck thut, der den Willen aller nach Erreichung des Socialwohls trachten macht. Dieses Princip der Einheit muß die äußern Mittel an ein inneres Princip anknüpfen, denn die Gesellschaft ist die Uebereinstimmung von Intelligenzen (302.); es muß also ein intelligentes sein und sich den Intelligenzen mittheilen, und zwar auf eine Weise, daß alle im Gebrauche der Mittel übereinstimmen. Vernünftige Wesen können aber in ihrem Urtheil nicht gebunden werden, als durch evidente Wahrheit, und in ihrem Handeln blos durch das unendliche Gut. Es gibt also in der Gesellschaft

425. Sie ist also der Gesellschaft wesentlich nothwendig.

kraft der ihr eigenen Wesenheit ein intelligentes Princip, welches rücksichtlich der übrigen, zusammengesellten Intelligenzen gewissen Mitteln eine Participirung vom unendlichen Gut mittheilt, dadurch, daß es sie nothwendig mit der Erreichung desselben verbindet. Dieß ist's, was wir verpflichten nennen (101.); es gibt mithin eine Auktorität, denn Auktorität ist das Vermögen, zu verpflichten.

426. Kurze Wiederholung des Beweises. Geben wir unsern Beweis mit wenigen Worten. Die Glieder einer Gesellschaft, die vereinigt sind, um einen gemeinschaftlichen Zweck mit verschiedenen Mitteln zu erreichen, sind mit Intelligenz und Freiheit begabt (302.), und können daher unter diesen Mitteln nach Willkühr wählen (70., 100.). Die Mannigfaltigkeit in der Anwendung der Mittel aber würde das sociale Zusammenwirken (305., 306.), das Wesentliche der Gesellschaft aufheben; es ist also zur Wesenheit der Gesellschaft ein intelligentes Princip nothwendig, welches die vereinigten Intelligenzen auf übereinstimmende Weise leitet und fähig ist, ihre Tendenz oder ihren Willen zu verbinden. Diese Fähigkeit, freie Willen zu verbinden, ist eben die Auktorität selbst. (346.) Die Auktorität ist also ein wesentliches Princip der Gesellschaft.

427. Die Auktorität kann entweder ungeschaffen oder geschaffen sein. Man bemerke jedoch, daß ich bisher nicht bewiesen habe, noch auch beweisen wollte, wo diese Auktorität ihren Sitz haben müsse. Es stellte sich blos heraus, daß sie sich in einem intelligenten Princip finden müsse, weil ihm eine vernünftige Leitung zusteht. Ein intelligentes Princip wird durch einen oder auch durch viele Menschen construirt; ein intelligentes Princip wäre auch jede über dem Menschen stehende Intelligenz, wenn sie mit ihm in einer Beziehung stände, und noch vielmehr die höchste Intelligenz, wenn sie sich zu einer Communikation mit ihm herabläßt. Es liegt also in der Wesenheit der menschlichen Gesellschaft, daß sie entweder direkt von der göttlichen Auktorität geleitet wird, oder in Unterordnung unter dieselbe von der Auktorität einer oder mehrerer geschaffener Intelligenzen.

428. Die zweite muß der ersten untergeordnet sein. Ich sagte: In Unterordnung unter dieselbe, weil wir uns daran erinnern müssen, daß jede positive Verpflichtung von der natürlichen ihre Kraft erhält. (114.) Die natürliche Verpflichtung ist eine Wirkung der Weisheit und Anordnung Gottes, in welcher er die Verbindung gewisser Wirkungen mit ihren Ursachen erkannt hat, z. B. der Gesundheit mit der

[illegible], des Wohls der Kinder mit ihrem Gehorsam, des Friedens der Gesellschaft mit ihrer Abhängigkeit von einer Auktorität u. s. w. und durch ein Dekret seines Willens hieraus Pflichten bildete. Die natürliche Verpflichtung hängt von der göttlichen Intelligenz und seinem Willen ab, und von diesen geht daher auch jede positive Verpflichtung aus. Die Auktorität ist aber das Recht, den Willen der Andern zu verpflichten (346.); jede Auktorität ist also dem göttlichen Willen und der höchsten Intelligenz, von welchen sie ausgeht, untergeordnet. Wenn also der Apostel den Gläubigen zurief: „Es gibt keine Gewalt, als von Gott," wenn die ewige Weisheit durch den Mund des erleuchteten Herrschers von sich aussagte, das Princip aller Auktorität der irdischen Fürsten zu sein*), so verkündeten sie unter einfachen Formen eine tief philosophische Theorie, welche die höchsten metaphysischen Ideen bezüglich des wahren Princips jeder Verpflichtung in sich schließt, und an Kraft zunehmen wird, je mehr wir in Zukunft von dem konkreten Element der Gesellschaft und der Auktorität sagen werden. (503.)

429. Die Auktorität ist die einigende und erhaltende Kraft in der Gesellschaft.

Es scheint uns indessen, mit voller Klarheit bewiesen zu haben, daß die Auktorität in der Gesellschaft dasselbe ist, was die Seele im lebenden Wesen, die Kraft im Körper ist, d. h. ein innerliches, wesentliches Princip der Einheit für Bewegung und Erhaltung; ein innerliches Princip, sagte ich, um es zu unterscheiden von dem Zwecke, der das äußerliche ist: wesentliches Princip, denn es gibt der Gesellschaft ihr Sein. Wie die Dinge nicht ohne ihre innern, wesentlichen Principien existiren können, so kann auch keine Gesellschaft existiren, wenn nicht in demselben Momente die Auktorität besteht, welche sie bildet, ja, um mich dieses Wortes zu bedienen, sie informirt. Die Auktorität taucht also zugleich mit der Gesellschaft auf, und die Philosophen, welche beide getrennt haben, und jene aus dieser entstehen ließen, haben rücksichtlich des moralischen Körpers denselben Irrthum behauptet, wie jene die aus den zusammensetzenden Atomen die Kraft des materiellen Körpers, aus dem materiellen Organismus die Lebenskraft entstehen ließen.

*) Non est potestas nisi a Deo. Per me reges regnant.

430. *Sie ist früher, als der menschliche Wille. Faktischer Beweis.*

Der gelehrte und tiefsinnige Gerdil beweist auf dem Wege der Thatsache*) diese Wahrheit, die uns durch bloße Vernunftschlüsse klar geworden ist. Er setzt den Fall, daß einige Menschen, die Schiffbruch gelitten, von dem Sturme auf eine wüste Insel verschlagen werden. Der eine aus ihnen, anmaßend und streitsüchtig, stört seine Unglücksgefährten. Werdet ihr den Andern das Recht absprechen, nicht sich blos einzeln zu vertheidigen, sondern auch mit vereinter Kraft dem gemeinschaftlichen Feinde zu widerstehen und sich wechselseitig Hülfe zu leisten? Und wenn das Werk des Einen zur gemeinschaftlichen Rettung absolut nothwendig wäre, hätten sie nicht das Recht, ihn zur Leistung zu verpflichten? „Sie haben dieses Recht, möchte wohl einer erwiedern, „durch das individuelle Selbsterhaltungsrecht, nicht aber durch ihr „geselliges Zusammensein.“ Wenn übrigens dieses Recht vernünftige Wesen verpflichtet, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke mitzuwirken, so ist es offenbar ein sociales Recht. (307.) Geben also die Gegner zu, daß ein solches Recht vor jedem Vertrage bestehe, so bestättigen sie das, was wir schon früher gesagt haben (319.), daß eine Gesellschaft existire, wo eine Vereinigung von Menschen Statt finde, daß sich die Auktorität vorfinde, wo eine Gesellschaft besteht.

431. *Sie entspringt aus den Rechten der Selbsterhaltung u. Vervollkommnung der einzelnen Individuen.*

Wir leugnen übrigens nicht, daß die Auktorität aus dem Rechte der individuellen Selbsterhaltung, als aus ihrem Elemente entspringe; wie sich die Gesellschaft selbst aus der Aggregation von Individuen ergibt. Hierauf stützt sich auch vorzüglich die Beweisführung des ebengenannten, gelehrten Cardinals. Hat der Mensch die Pflicht und das Recht auf eigne Vervollkommnung, ist die Gesellschaft hiezu das wirksamste, ja selbst nothwendige Mittel, so hat er die Pflicht und das Recht auf Erhaltung der Gesellschaft, wie er es hatte auf ihre Bildung. Dieses Recht nun, gleichzeitig wie es ist mit der Existenz der Gesellschaft selbst, ist eben das, was man Auktorität nennt; also besteht die Auktorität gleichzeitig mit der Gesellschaft.

432. *Die Auktorität ist aber nicht die Summe der Urtheile u. Willen der Individuen: sie ist ein von ihnen verschiedenes Wesen.*

Diese Theorie des ausgezeichneten Philosophen, welche wir so eben berührt haben, klärt uns auch über den Ursprung des Irrthums auf, warum die Vertheidiger des Socialvertrags behaupten, daß die Auktorität die Summe aller Urtheile und Willen der Individuen

*) Disc. philos. sur l'homme.

sei, welche von den Verbündeten zum allgemeinen Wohl gleichsam zusammengetragen werden. Hätten sie statt der Summe Produkt gesagt, so wäre der Ausdruck noch erträglicher gewesen, denn er hätte wenigstens erklärt, wie die Natur der socialen Auktorität eine ganz andere ist, als jene der einzelnen Rechte; obwohl sie in diesen begründet ist. Erklären wir uns näher durch ein aus der Physik genommenes Beispiel. Wenn Jemand sagen würde, daß z. B. eine Dampfmaschine die Summe so und so vieler Räder, so und so vieler Kessel, von so und so viel Wasser und Kohlen sei, würde man wohl diese Definition hingehen lassen? Würde man es zugeben, wenn man sagen wollte, daß die Wirkung dieser Maschine die Summe der Wirkungen von so und so viel Rädern, Kohlen u. s. w. sei? Ganz gewiß nicht. Die Wirkung der Maschine ergibt sich aus der Combination ihrer Elemente, nicht aus der Natur derselben, welche sie allerdings voraussetzt. So entspringt der Begriff von Auktorität aus jenem der Gesellschaft, deren belebendes Princip sie ist, nicht aus dem Begriff der Individuen, obwohl sie dieselben als sociale Elemente voraussetzt. Es gibt keine Auktorität ohne individuelle Rechte; weder diese aber, noch auch ihre Summe bilden die Auktorität. Da die Auktorität sie nur voraussetzt, so erwecken die materiellen Philosophen unser Mitleid, wenn sie hier, wie anderswo, die Summe der Elemente verwechselten mit der Substanz, welche aus ihnen durch die belebenden Kräfte zusammengesetzt wird. Sie bedienten sich der Analyse; und wie dann das Zusammengesetzte aufgelöst wird, und die Kraft verschwindet, so fanden sie am Ende ihrer chemischen Operationen nichts als individuelle Elemente.

435. Einwurf, den man machen könnte. Seine Lösung.

Diese Herren würden vielleicht, wenn sie mich lässen, die Frage an mich richten, was denn dieses belebende Princip anders sei, als die Summe der individuellen Rechte. Gerade wie der am Organismus hängen bleibende Physiolog den Spiritualisten fragen würde, was die Lebenskraft anders sei als eine Zusammensetzung physischer und chemischer Kräfte. Ich würde auf ähnliche Weise antworten, wie die Spiritualisten*), welche sich auf das Faktum berufen, und das Mißverhältniß zwischen ihm und den physischen und chemischen Kräften zeigend die Existenz

*) Bérard: doctrine des rapports ect. §. 128. und anderswo.

12*

eines hypermechanischen Princips daraus entnehmen. Glaubt ihr nicht, würde ich sie fragen, daß die Gesellschaft viele Dinge vermag, die dem Individuum unmöglich sind? Wo ist im Individuum, um von dem Uebrigen zu schweigen, das furchtbare Recht über Leben und Tod? Es hat kein Recht auf das eigene Leben (272 u. ff.), woher sollte es ein Recht auf das Leben eines Andern haben und geben können? Ich weiß wohl, daß viele der Gegner in Folge einer unerbittlichen Logik der gewöhnlichen Meinung sich widersetzten und der Gesellschaft jene Rechte verweigerten, die nicht zugleich dem Individuum zukommen, mithin auch der Themis Schwert, um dem angenommenen Princip nicht entsagen zu müssen. Dieß heißt aber, um die Wahrheit unverhüllt auszusprechen, den Verstand verloren haben, um die Logik zu bewahren. Wenn es denn doch einmal auf den Verlust von einem der beiden ankäme, würde die letztere leichter eingebüßt, als jener. Wir wollen übrigens keines von beiden verlieren, und behalten es uns vor, für ein anderes Mal von der Uebereinstimmung der Meinungen des menschlichen Geschlechts hierüber zu sprechen; einstweilen nehmen wir es als ein unleugbares Faktum an, und folgern daraus, daß in der Gesellschaft ein moralisches, über alle individuellen Rechte erhabenes Rechtsprincip bestehe, und dieses ist als Antwort auf die Frage, das, was wir Auktorität nennen. Die Auktorität ist also die Ursache der sociellen Vermögen, wie das Recht im Allgemeinen die Ursache der individuellen ist. Wer mich fragt, was Auktorität sei, der sage mir, was Recht sei; und wenn man dieses Recht, dieses moralische Wesen, jedes materiellen Bildes unfähig, aus der Hand der Natur annimmt, weil es denn doch nothwendig mit den ersten moralischen Principien, wie wir gesehen haben, verbunden ist, und die Gesellschaft zwischen Gleichen uns erklärt; so muß man auch die Auktorität annehmen als das Ergebniß derselben Principien und als die Erklärung der socialen Ordnung zwischen Ungleichen.

434. Unterschied zwischen Herr und Obern.

Nachdem wir den Begriff von Auktorität, von dem Uebergewichte des mannigfaltigen und materiellen Elements befreit haben, so müssen wir auch jene Meinung untersuchen, die das Gegentheil ausspricht. Wir werden uns nämlich erinnern, daß das ganze Wissen des Menschen zwischen zwei entgegengesetzten Klippen sich bewegt, jener des Materialismus und der des reinen Spiritualismus oder Idealismus, wie man zu sagen

pflegt. Wenn gewisse Philosophen den Grund der Auktorität in einem Aggregat der Privatrechte zu finden glaubten, so wollten Andere sie wieder ganz davon getrennt wissen und sie ganz in der Person des Herrschers finden, da sie in dem Princip der Einheit die Auktorität mit Gebieterschaft, die Abhängigkeit mit Dienstbarkeit verwechselten. Die Genesis der Auktorität, wie wir sie aus der Natur der Gesellschaft selbst entnommen haben, unterscheidet gänzlich die Beziehung des Unterthans zum Obern, von jener des Knechts zu seinem Gebieter, und deutet hiemit den vernünftigen Mittelweg zwischen kriechender Unterwürfigkeit und Rebellion an.

435.
Jener befiehlt aus eigenem Interesse, dieser zum Besten der Gesellschaft.

Was ist der Knecht und was ist der Herr? Knecht sein heißt in der gewöhnlichen Sprache, zum Vortheil eines Andern sich verwenden lassen; und deßwegen kann die Knechtschaft im Individuum mehrere Grade haben, je nachdem ein Wesen mehr oder weniger zum Wohle eines andern bestimmt wird, d. h. je nachdem es mehr oder weniger Knecht ist; die Knechtschaft bleibt aber immer wesentlich die Verwendung zum Besten eines Dritten. Die übrigen Geschöpfe sind also in Bezug auf den Menschen im höchsten Grade der Knechtschaft; die vernünftigen Geschöpfe können mehr oder weniger daran Theil haben, nach der größern oder kleinern Quantität, welche sie von ihrem Wesen zum Besten des Dritten verwenden müssen. Das dieser Pflicht entsprechende Recht heißt Gebieterschaft und ist auch mehrerer Grade fähig, je nachdem das ganze Wesen, oder nur ein Theil des Wesens und der Handlungen des Knechts zum Wohl des Herrn gebraucht werden.*) Vergleichen wir mit diesem Recht die Auktorität. Was ist diese, wie wir sie aus der Natur der Gesellschaft entwickelt haben? Das Recht, die Individuen zum Wohl der Gesellschaft zu leiten, und die diesem Recht entsprechende Pflicht ist die Abhän-

*) Man bemerke hier, wie philosophisch der Inhalt jenes bekannten Textes ist: Servire Deo regnare est. Der Mensch ist wesentlich der Knecht seines Schöpfers, denn dieser konnte ihn bei seiner Erschaffung blos für sich erschaffen. Indessen trachtet der Mensch, der seinem Schöpfer dient, nach seinem eigenen Wohl: er handelt also als Herr. Diese Herrschaft übt er aus mit seiner Vernunft, indem er zu seinem Wohle den freien Willen und den unfreien Körper gebraucht: die Vernunft ist also die Gebieterin über den Willen und über den Körper. Der Mensch dient also seinem Gott, aber indem er dient herrscht und regiert er.

gigkeit, welche dazu verpflichtet, das Wohl der Gesellschaft anzustreben unter der Leitung der Auktorität.*) Es befehlen sowohl der Obere als der Herr, dieser aber hat mit vollem Rechte das eigne Wohl im Auge, jener das Wohl der Gesellschaft. Es können diese beiden Beziehungen sich in einem einzigen Individuum vereinigen, bleiben jedoch immer getrennt. Ein Unterthan, der in den Dienst seines Fürsten eintritt, sei es als Leibjäger, Geheimschreiber oder Leibkutscher oder was immer, ist doch ein Diener und mit dem Fürsten in eine ganz andere Beziehung getreten, als jene war, in der er zuvor stand. Zuerst mußte er gehorchen zum Besten der Gesellschaft und daher zum Besten seiner selbst, in so fern er ein Glied derselben war. Jetzt muß er gehorchen zum Vortheil seines Fürsten, von dem er eine Löhnung erhält.

436.
Vorsicht bei dem Ausdruck dieser Beziehungen.

Hieraus ergibt sich, mit welcher Vorsicht man gewisse äußerst wahre Aphorismen von socialer Wohlanständigkeit gebrauchen muß, welche, wenn sie nicht auf ihr wahres Subjekt bezogen werden, unerträgliche Uebertreibungen würden. Wie oft sagen wir z. B., daß der Herrscher zum Wohl der Unterthanen da ist! Eine unleugbare Wahrheit, wenn man unter dem Herrscher seinen heiligen Charakter der Auktorität versteht; angewendet aber auf die Person im Conkreten, würden wir den Herrscher seiner menschlichen Existenz berauben, und ihn dahin bringen (wie wir's in unsern Tagen vielfach erfahren haben), weder reisen, noch heirathen, noch irgend ein anderes Geschäft treiben zu können, als zum Wohle der Andern. Hierin liegt das unterscheidende Merkmal des Dieners, welches in einem Weltmenschen eine übermenschliche Tugend verlangt. Zu dieser kann nur mit Mühe ein Ordensmann gelangen, als vollkommener Nachfolger jenes Königs der Könige, der unter uns die Person eines Knechtes angenommen hat.**)

---

*) Dieß drückte Maistre in seiner gewöhnlichen lebhaften und loyalen Weise so aus: „Man hat viel darüber gestritten, ob der Souverain für das Volk, oder „das Volk für den Souverain da sei. Mir scheint nun, daß man mit glei„chem Rechte darüber streiten könnte, ob in einer Uhr die Feder für das Fe„derhaus, oder das Federhaus für die Feder da sei. Weder das Eine noch das „Andere ist wahr. Die Feder aber und ihr Gehäus und die Spirale und der „Quadrant u. s. w., alles dient, um die Stunden anzuzeigen.“ (Du pape, tom. 1. l. 2. chap. 1.)

**) In medio vestrum sum, sicut qui ministrat.

Nehmen wir nun ein Beispiel im entgegengesetzten Sinn: Wie oft sagen wir, daß der Unterthan seinem Herrscher alles schuldig sei! Und es ist durchaus wahr, wenn man auf den Charakter und das Amt des Herrschers Rücksicht nimmt. Wie leicht könnte aber eine schmeichelnde Kriecherei diese Wahrheit mißbrauchen, um die Lage des Unterthans in jene eines Knechtes zu verwandeln! Jeder sieht hieraus, von welcher Wichtigkeit es für das praktische Leben sei, dergleichen feine Unterschiede zu machen, die von der Natur selbst, oft auch den Ungebildetsten eingegeben werden.

457.

Das Band für die in Gesellschaft vereinigten Personen ist die Liebe.

Machen wir hier eine wichtige Reflexion. Ist die Autorität das Princip des socialen Seins, so ist sie ihrer abstrakten Natur nach eine wesentlich wohlthätige Erscheinung, und der Mißbrauch, den der Mensch davon bisweilen macht, ist naturwidrig. Bewirkt sie das Wohl der Gesellschaft, so liebt sie ihrer Natur gemäß die Gesellschaft, und ist von dieser als ihre Wohlthäterin wieder geliebt. Das Band also, welches den Unterthan von Natur aus an seinen rechtmäßigen Obern kettet, ist jenes der Liebe, welche aus der Wesenheit ihrer gegenseitigen Verbindung selbst entspringt. Man darf es also nicht für Schmeichelei, Kriecherei und Erniedrigung ausgeben, wenn die Unterthanen, von dem Gefühle der Ehrfurcht und der Liebe getrieben, ihren Obern wohlwollen und sich auch für dieselben aufopfern. Zu ihrer Rechtfertigung genügte der innere Trieb und das Allgemeine eines solchen Gefühls, welches sich auch bei jenen vorfindet, deren Vorurtheile ähnlichen Principien strads entgegen sind. Ein eitler und oberflächlicher Geist wird alle dergleichen Gefühle geradezu für Interesse, Feigheit und Schmeichelei ausgeben, denn nichts ist leichter, als Philippiken halten, und zum Haß entflammen. Ein Philosoph aber, der die Natur in ihren Thatsachen studiert, und die Beimischung der menschlichen Fehler aus dem reinen Metalle der natürlichen Instinkte zu scheiden weiß, wird in der Majestät des Thrones mehr als einfältigen Volksirrthum wahrnehmen. In unserer Theorie wird ein so beständiges Faktum der Natur durch nothwendige Illation erklärt, und sie muß daher in den Augen des Philosophen an Gewißheit gewinnen, wenn er sieht, daß die Folgerungen auf eine so natürliche und reelle Weise aus den bewiesenen Principien fließen.

438. *Der Haß gegen die Auktorität ist nicht naturgemäß.*

Wie gefährlich zeigt sich im Gegentheile*) die falsche Theorie Spedalieri's, der uns das Volk und den Souverain als zwei sich feindlich gegenüberstehende Mächte zeigt, die es auf nichts anders abgesehen haben, als sich gegenseitig zu berauben und zu entkräften. Es kann dieß manchmal der Fall sein; aber dann ist der Haß, den das Volk gegen den Souverain hegt, auf persönliche Laster begründet, nie darauf, daß er Souverain ist, es müßten denn falsche Theorien die Aechtheit des angebornen Instinkts verdorben haben. Es gibt also keinen Haß, und wenn es ihn gibt, ist er blos zufällig. Die wahre Beziehung zwischen Auktorität und Unterthan ist eine natürliche, wechselseitige Liebe; die Anwendung in der Praxis wird uns hiefür neue Beweise liefern.

439. *Uebergang zum Concreten: Die Analyse führt zur Synthese.*

Da nun der Begriff und der Ursprung der Gesellschaft im Allgemeinen bestimmt ist, müssen wir vom Abstrakten, wohin uns die Analyse des durch das Wort Gesellschaft ausgedrückten Faktums geführt hat, zum Conkreten übergehen, welches von demselben Faktum (in sich) begriffen wird. (320 u. d. f.) Es ist dieß der gewöhnliche Weg der natürlichen Analyse, wie die Logik sie vorschreibt. Die erste Wahrnehmung stellt das Objekt in seiner ganzen Ausdehnung, aber auf eine verwirrte Weise dar; der Geist analysirt dann vermöge seiner angebornen Neigung zur Wahrheit [welche logisch nur im Urtheile gefunden wird **)] sein Objekt und nimmt davon das Subjekt und Attribut im Allgemeinen; vereinigt sie dann vermittelst der Synthese durch Bejahung oder trennt sie durch Verneinung und kehrt so zum Conkreten zurück mit dem nun klaren und bestimmten Begriffe des wahrgenommenen Objektes. Dieses letzte Geschäft bleibt auch uns nur noch übrig; bevor wir es aber thun, wollen wir die schon entwickelten Begriffe kurz wiederholen.

440. *Epilog des Gesagten.*

Das Faktum der Gesellschaft in seiner größten Allgemeinheit betrachtet zeigte uns als ihr Subjekt vernünftige Wesen, und die menschliche Gesellschaft — Menschen, d. h. Wesen mit Vernunft und Sinnen begabt. Das Zusammenwirken zu einem Zwecke ist das Attribut, welches

---

*) Dr. dell' Uom. l. 1. c. 20. §. 16.

**) S. *P. Romano:* Scienza dell' uom' interiore, tom. 1. §. 47.

das Socialsein diesem Subjekte verleiht. (3[illegible].) Die Freiheit, die wesentliche Eigenschaft einer Intelligenz, welche unter vielen Mitteln eines wählt, macht die Individuen fähig, verschiedene Richtungen zu nehmen, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Es wäre also unter ihnen keine Uebereinstimmung, wenn nicht ein Princip der Einheit die Intelligenzen in ihren Urtheilen, die Willen in ihren Wahlen vereinigte. Dieses Princip, welches Vernunft und Willen bindet, muß die Mittel mit dem nothwendigen Zwecke verbinden, was man verpflichten heißt. (101–3tens.) Das Vermögen, zu verpflichten, bildet die Auktorität; die Auktorität ist also jene, welche zu einem Zwecke zusammenwirken macht, d. h. welche vielen Individuen die Einheit oder das Socialsein verleiht. Die beiden wesentlichen Principien der Gesellschaft sind also 1. viele Intelligenzen als componirende Materie, 2. eine Auktorität als belebende Kraft, durch welche jene zur Gesellschaft geeignet werden. Diese beiden Principien sind es, welche von den Publicisten Socialpersonen genannt wurden; und weil sie der Herrschaft wesentlich sind, ist es klar, daß für sie nicht nur beide nothwendig sind, sondern auch ihre Vereinigung in einem einzigen Wesen erforderlich ist, welche Vereinigung bei vernünftigen Wesen naturgemäß aus der wechselseitigen Liebe entspringt. (437.) Dieß ist im Kurzen, was wir bisher in der Analyse des abstrakten Socialelements gefunden haben. Gehen wir nun zum Konkreten über.

441. Socialpersonen.

VI. Kapitel.

Von der Gesellschaft im Conkreten, ihrer Natur, ihrem Ursprung.

442. Was verstehen wir unter der Gesellschaft im Conkreten? Wir haben schon bewiesen (319.), daß jedes zufällige Zusammentreffen von Menschen die Gesellschaft durch die Natur schon gebildet findet; dieses Zusammentreffen nun, ohne Absicht zusammen zu leben, ist zwar den Gesetzen der allgemeinen schon von der Natur gebildeten Gesellschaft unterworfen, weil

Natur der Gesellschaft im Concreten.

jeder Mensch mit den übrigen zu Erreichung des Universalzwecks des menschlichen Geschlechtes mitwirken muß, es kann aber keine Gesellschaft *bilden*. Wann wird also der Mensch zum Schöpfer und Begründer einer Gesellschaft? Wenn sich mehrere Menschen zur Erreichung eines Zweckes vereinigen, mit der Absicht zusammenzuleben, und ein bestimmtes Mittel zur Erreichung ihres Zweckes zu gebrauchen. So bilden die Gelehrten Akademien, um ihren Zweck durch gemeinschaftliches Studium zu erreichen, die Kaufleute eine Handelsgesellschaft mit Hoffnung auf ein Gut vermittelst des gemeinschaftlichen Gewinnes, die Eheleute die eheliche Verbindung mit der Absicht, durch wechselseitigen Beistand und Erzeugung von Kindern ihr Wohl zu befördern. Da in diesen und ähnlichen Fällen ein *einzelnes Gut* das sociale Einheitsprincip bildet, so wird auch die Gesellschaft eine *einzelne*; denn wie wir schon anderswo bemerkt haben (304.) durch den Zweck wird die sociale Einheit bestimmt, und der Einheit entspricht das Sein. Das Princip der einzelnen Gesellschaften also ist die Bestimmung irgend eines Mittels zur Erreichung des Gutes oder Universalzweckes (26.), und dieses Mittel, von welchem die Glieder der Gesellschaft den Impuls zur Vereinigung erhalten, wird das unmittelbare Gut oder Partikular*zweck* der Gesellschaft und bildet ihren eigenthümlichen Charakter oder specifizirt sie. Da nämlich jede Tendenz und jede Handlung von dem Objekte oder dem vorgesteckten Ziele bestimmt wird (25 u. d. f.), so kann die Aggregation, die zu irgend einem Zwecke geschieht, nur von ihm ihren auszeichnenden Charakter empfangen. Und so werden auch in der gewöhnlichen Sprache die einzelnen Gesellschaften unterschieden: *Handelsgesellschaften, wissenschaftliche, philharmonische, scientivische* u. s. w.

443.

Man entnimmt daraus ihren Ursprung.

Wenn man also den Ursprung der Gesellschaft im Konkreten aufsuchen will, so muß man in der letzten Analyse dahin kommen, welches die Absichten waren, weßwegen man sich vereinigt hat. Es scheint dieß ein mehr historisches, als philosophisches Problem zu sein. Da aber der Mensch nur in den von der Natur festgesetzten Grenzen handeln kann, so ist es dem Erforscher der Natur wohl möglich, in den allgemeinen Gesetzen, von welchen der Mensch abhängt, gewisse Merkmale zu finden, auf welche alle einzelnen Gesellschaften sich zurückführen lassen, je

nach der Verschiedenheit des Gutes, nach dem sie trachten, oder nach der verschiedenen Art und Weise, auf welche dieß geschieht.

444.

Jede Partikulargesellschaft ist durch ein vorgehendes Faktum bedingt.

Das erste Merkmal, welches aus der Natur, ja aus den ersten Elementen der menschlichen Natur sich ergibt, besteht darin, daß jede Partikulargesellschaft eine Wirkung ist (der Mensch ist ja ein zufälliges Wesen), und mithin ihre Ursache haben muß, von welcher sie abhängt. Wir müssen diese so wichtige Folgerung mit Aufmerksamkeit betrachten, weil sie, so einfach und klar sie auch scheinen mag, von vielen Publicisten übersehen worden ist. Weil der Mensch ein zufälliges Wesen ist, so setzt jeder Augenblick seiner Existenz eine bald wesentliche bald zufällige Ursache voraus, von welcher er einiger Maßen abhängt. Es ist wahr, der Mensch ist frei; aber die menschliche Freiheit ist keine solche, daß sie das Individuum auch in seinen moralischen Handlungen großen Einflüssen von äußern Ursachen enthebe.

445.

Nothwendigkeit einer solchen Abhängigkeit.

Viel mehr ist ihnen die Gesellschaft unterworfen; denn da die Natur die gewöhnliche Ursache aller Bewegungen im Universum ist, so treffen die Ausnahmen von der Regel nur immer die geringere Anzahl von Individuen. Die sicherste Regel mithin, um zu erkennen, ob gewisse Wirkungen von der Natur ausgehen, ist zu beobachten, ob sie bei der Mehrheit der Individuen jener Gattung vorkommen, oder nicht. Jede Mehrzahl von Individuen muß also für gewöhnlich auf dem von der Natur angeschlagenen Wege vorwärtsschreiten, wenn auch überall irgend ein Monstrum vorkommt, und auch jedes einzelne Individuum irgend eine Unregelmäßigkeit an sich haben sollte. Die Gesellschaften sind nun mehr noch, als die Individuen gewissen Gesetzen unterworfen, und hängen daher, mehr als diese, von äußern Ursachen ab. Eine gewöhnliche Anwendung dieser Wahrheit sowohl in Bezug auf die physische als moralische Ordnung kann man täglich machen durch Beobachtung der statistischen Tabellen über die Anzahl der Gebornen, Gestorbenen, der Erkrankten, der Gefangenen, der Verbrechen u. s. w., und wie viele Einrichtungen socialer Fürsorge stützen sich auf diese Berechnung! Könnte es Jemand wagen, mit solcher Sicherheit die Zahl der Verbrechen eines Individuums anzugeben, oder die Zeit seines Todes, wie man die Zahl der Verbrechen anzeigt, welche in einem Jahre bei einem Tribunale zum Prozesse kommen werden, oder die Zahl der Todten, die man zu Grabe tragen wird? Es gelte

also als das erste Gesetz für Bildung von Partikulargesellschaften, daß jede Gesellschaft das Resultat vorhergegangener Thatsachen ist. Diese Thatsachen nun können sich beziehen entweder auf den Ursprung der Partikulargesellschaft, oder auf den Zweck, nach dem sie trachtet, oder auf die Mittel, womit sie ihn zu erreichen sucht. Wenn diese Thatsachen, die wenigstens logisch früher als die Vereinigung der Individuen gedacht werden können, als der Ursprung der Gesellschaft betrachtet werden, so können sie Beziehungen hervorrufen, die entweder nothwendig oder willkührlich sind. So ist z. B. die Beziehung des Sohnes zum Vater, des Besiegten zum Sieger eine nothwendige; denn weder dem Sohne stand es frei in Verbindung zu stehen mit dem Vater, noch dem Besiegten mit dem Sieger. Frei hingegen ist die Vereinigung des Mannes mit dem Weibe, des Mönchs mit seinem Orden. Die Partikulargesellschaft kann also entweder eine nothwendige oder eine freie sein, und es ist blos das Erzeugniß eines systematisirenden Geistes, jenes Princip, das Burlamacchi von Spedalieri und andern Auktoren angenommen hat*), daß die Eingehung einer Gesellschaft, um eine natürliche und gesetzmäßige zu sein, von der Freiheit des Menschen ausgehen müsse. Welche Gesellschaft ist natürlicher, und welche weniger freiwillig als die des Sohnes mit dem Vater? Es gibt also Gesellschaften, wo der Wille durch die Pflicht gebunden ist, und andere, wo die Pflicht durch den Willen gebildet wird: jene sind die nothwendigen, diese die freiwilligen. Allerdings müssen sie alle vom Willen erfaßt werden, und die nothwendigen um so lebhafter, weil sie aus einer Pflicht entstehen; dieß zwingt uns aber nicht, sie als Produkte des Willens zu betrachten, da gerade der Wille durch die Pflicht moralisch genöthigt wird. (96 u. d. f.) Hier liegt gerade das Zweideutige, wodurch jene Auktoren sich täuschen ließen. Da sie die Unmöglichkeit sahen, Menschen zu vereinigen, ohne ihren Willen zu binden, glaubten sie, daß ihre Verpflichtung **immer** von ihrer Einwilligung abhänge, während im Gegentheil die Einwilligung sehr oft die Verpflichtung voraussetzt. Sie geben nach mit dem Willen, **weil** sie vereinigt sind, sie sind aber nicht vereinigt, **weil** sie freiwillig nachgeben.

446.
Aus vorhergehenden Ursachen entspringen bald nothwendige, bald willkührliche Verbindungen.

*) S. *Spedalieri* Dr. dell' uom. l. 1. c. 12. §. 8. *Burlam.* Dritt. polit. l. 1. c. 6. §. 4.

[illegible]. Es ist übrigens nothwendig, zu bemerken, daß die Gesellschaft, sie mag nun eine freiwillige oder nothwendige sein, objektiv realisirt werden kann, entweder so, daß der Zweck der natürlichen Geselligkeit vollkommen erreicht werde (319.), oder so, daß man ihm nur theilweise nachkomme. Dieß erstere geschieht blos durch vollkommene Mitwirkung zum Universalzweck des Menschen, zur Glückseligkeit. Die erste werden wir eine natürliche, totale Gesellschaft nennen; denn da der Zweck der specifische Charakter jeder Tendenz und jeder Gesellschaft ist, so muß jene, die den natürlichen Zweck vollkommen erreicht, schon von sich selbst den Titel einer natürlichen und vollendeten annehmen: die andere wird aus gleichen Gründen eine zufällige und partiale heißen.*) Deßwegen muß die Gesellschaft zwischen Sohn und Vater, als eine solche, die unmittelbar von der Natur gebildet ist und ihre Absichten vollkommen umfaßt, eine complete genannt werden: Ebenso die Gesellschaft zwischen dem Besiegten und dem Sieger, wenn sie eine einzige Familie, ein einziges Volk bilden; nicht so, wenn der Besiegte blos ein Bundesgenosse, oder Tributpflichtiger würde, weil dann der Besiegte mit dem Sieger sich weder in dem Partikularzwecke, noch in den Mitteln zu seiner Erreichung vereinigen würde; ihre Gesellschaft wäre mithin eine partiale oder zufällige. Zu dieser Klasse werden gehören die Handels-, Gelehrten-, Versicherungs-, Kunstgesellschaften, weil sie blos einige beschränkte Mittel als ihren Totalzweck anerkennen.

Natürliche und complete, zufällige und partiale Gesellschaften.

419. Die complete Gesellschaft kann sich zur adäquaten Erreichung ihres Zweckes in einem beständigen häuslichen Zusammenleben oder in einer zwar beständigen, aber äusserlichen Beziehung vereinigen. Denn das Bedürfniß der Hülfeleistung, um die eigene Glückseligkeit zu erreichen, äußert sich nicht bei Allen und gegen Alle auf gleiche Weise. Wenige sind, um die Wahrheit zu sagen, jener höhergestellten Menschen, die nicht von Zeit zu Zeit das Bedürfniß des Beistandes von Andern fühlen, und denen es genügt, heiter und sicher ihre Tage hinzubringen in Vereinigung mit wenigen andern friedlichen Seelen, mit welchen sie die Lasten

Häusliche und öffentliche.

*) Um Zweideutigkeiten zu vermeiden, werden wir uns vielmehr des Wortes complet, vollendet, als des Wortes natürlich, bedienen, welches einen andern Sinn haben könnte.

der Ernährung, die Leiden und Freuden ihres Geistes und die Sorgen für ihre Sicherheit theilen. Werden diese Wenigen aber, die für ein häusliches Zusammenleben genügen, sich auch in jeder andern Nothwendigkeit hinreichend zu helfen wissen? Die unabmeßbare Entwicklung, mit welcher der Mensch seine Gedanken und seine Wünsche beständig vergrößert, macht es ihm nothwendig, daß er allmählig über Kräfte zu disponiren habe, welche die individuellen unendlich übersteigen. Die Wissenschaften, die Künste, der Handel, der Krieg u. s. w., erfordern unzählige Talente und Kräfte, welche die unermeßliche Ausdehnung derselben nur in gegenseitiger Vereinigung umfassen können. Uebrigens mehrt sich deßhalb die Anzahl der allergewöhnlichsten Beziehungen keineswegs: Ein oder das andere Mal im Jahre wird man das Bedürfniß fühlen, sich mit neuen Nahrungsmitteln oder Kleidung zu versehen, ein oder das andere Mal im Leben, sich unterrichten oder durch bewaffnete Gewalt vertheidigen zu lassen u. s. w. Dieß sind nun zwei Arten von completen Socialbeziehungen, von welchen die eine auf eine kleine Zahl beschränkt aber täglich und beständig vorkommt, die andere unermeßlich in ihrer Ausdehnung nur selten und nach großen Unterbrechungen wiederkehrt. Wenige aber beständige Bedürfnisse bilden die erste, die wir die häusliche nennen wollen; viele, aber seltene Bedürfnisse sind das Faktum, aus welchem die zweite ihren Ursprung hernimmt, die wir die öffentliche oder politische nennen wollen.

419. Sittlich gute oder schlechte Gesellschaften.

Wegen des Zweckes werden einige Gesellschaften sittlich gute, andere schlechte genannt. Der Mensch kann nämlich, wenn er ein Mittel ergreift, um zu seiner höchsten Glückseligkeit zu gelangen, dasselbe unter Leitung der Vernunft wählen, oder im Widerspruch mit derselben. Die Vernunft schreibt vor, daß jeder Gesellschaftszweck (als Mittel zur höchsten Glückseligkeit zu gelangen) zur Erreichung derselben passend sei. Dieses passend sein oder diese Convenienz, welche in der moralischen Ordnung Sittlichkeit (18.) genannt wird, bildet einen essentiellen Charakter jeder Gesellschaft; denn jede derselben ist entweder in einer guten Absicht eingegangen, und heißt dann sittlich gut, oder mit einer schlechten Absicht, und heißt dann sittlich schlecht. (124.) Die sittlich gute bemüht sich einen Zweck zu erreichen, der passend ist, sie zur letzten Glückseligkeit zu führen. Sie besitzt also die einzige wahre Glückseligkeit, die man hier auf Erden erreichen kann

([illegible]), das Bewußtsein nämlich der eigenen Sittlichkeit, Ordnung in den Handlungen, Hoffnung auf ewige Seligkeit. Die

> 450. Die sittlich-böse Gesellschaft trachtet nach Zerstörung der universellen.

sittlich böse Gesellschaft strebt nach einem Zwecke, der sie der ewigen Glückseligkeit berauben wird; sie ist also im Widerspruch mit der universalen Gesellschaft (419), und jedes der ihr zugehörigen Individuen widerspricht zugleich seinem eigenen Gewissen und seinem eigenen Interesse. Nun kann es aber nie erlaubt sein, im Widerspruch zu stehen mit seinem eigenen Gewissen, mit dem ganzen menschlichen Geschlechte, und auf diese Weise sich selbst zu schaden; keine Gesellschaft kann also je einen Zweck oder Gesetze feststellen, die mit der Sittlichkeit im Widerspruch wären, und kein Individuum kann von diesem Zwecke, von solchen Gesetzen verpflichtet werden, wäre es auch durch was immer für ein Band, durch ein gegebenes Wort, durch ein Versprechen, durch feierlichen Eidschwur zu ihrer Beobachtung gehalten.

> 451. Das Wohl der Partikulargesellschaft darf nicht im Widerspruch stehen mit der Universalgesellschaft.

Einen unerhörten Irrthum begehen in dieser Materie nicht nur Jene, welche in unerlaubten Zusammenkünften unerlaubte Verbindungen eingehen, sondern auch jene, die wegen einer Verwechslung des wahren Gutes mit dem falschen, aus Antrieb eines phantastischen Patriotismus zu Gunsten des Vaterlands, wie sie behaupten, unvernünftige Unternehmungen versuchen, um zu verbessern, vorwärts zu bringen, zu erwerben u. s. w. Ein solcher Patriotismus war jener des Themistokles, als er vorschlug, die Schiffe der Verbündeten anzuzünden, und der öffentliche Tadel, den er von Aristides dafür erhielt, war wohl verdient. Auf ähnliche Weise täuschten sich jene Rebellen Italiens, die sich in den Kopf gesetzt hatten, Italiens Glück bestehe darin, Ein Reich zu sein, und daher anfingen, als wahre Alexiden, es durch bürgerlichen und auswärtigen Krieg zu zerreißen, um es ganz zerstückelt aus dem Blutbade zu ziehen; dieß geschieht gewöhnlich bei allen barbarischen Nationen, und auch bei andern gewissen gebildeten Völkern, die ihren Stolz dareinzusetzen scheinen, ihre eigene Größe auf Kosten Anderer zu vermehren, als wären nicht auch diese Theile der universellen, menschlichen Gesellschaft.

452\.
Wahrer Begriff des Wohls der Partikulargesellschaften. Unterschied zwischen dem Nützlichen und Sittlichen.

Zur bessern Beleuchtung dieses Punktes ist es nothwendig, jede Zweideutigkeit aus dem Begriffe des Socialwohls und Uebels zu entfernen in Beziehung auf die Partikulargesellschaften. Erinnern wir uns an das, was wir anderswo gesagt haben: daß das Wohl oder die Vollkommenheit des Individuums auf doppelte Weise betrachtet werden könne, entweder in Beziehung zum nächsten oder in Beziehung zum letzten Zwecke, nach dem es trachtet. (13 u. d. f.) Man wird leicht begreifen, daß auf dieselbe Weise auch das Socialwohl betrachtet werden kann, je nachdem man auf die beiden sich untergeordneten Tendenzen Rücksicht nimmt, von welchen die Partikulargesellschaft geleitet wird. Diese trachtet nach dem ihr eigenthümlichen Zwecke (z. B. die Handelsgesellschaft nach Gewinn), um hierdurch zur wahren, unbegrenzten Glückseligkeit zu kommen. (30.) Sie kann also den Gewinn und die Glückseligkeit ihr Wohl nennen. Das erste aber ist das nützliche Wohl, das zweite ist das an und für sich zu erstrebende Endziel oder Gut. (18.) Aus diesem entnimmt das erste die Eigenschaft eines Guts (21.); wenn es von ihm getrennt wird, verliert es allen Werth und wird ein wahres Uebel trotz allem täuschenden Anstrich von Gut, der ihm noch bleibt.

453\.
Hieraus ergeben sich zwei Arten mannigfaltiger Glückseligkeit.

Wenn es zwei Arten von Wohl gibt, nach welchen die Partikulargesellschaft trachtet, so muß es auch zwei Arten von Glückseligkeit geben, da ja die Glückseligkeit nichts anders ist, als der Besitz des Guts. (28.) Dieß ist der Ursprung der so abweichenden Urtheile, mit welchen das Socialglück von verschiedenen Menschen betrachtet wird. Da jedes Finalobjekt unter drei verschiedenen Rücksichten angesehen werden kann, erstens in den Mitteln, mit welchen man dahin strebt, zweitens in dem Akt, mit welchem es ergriffen wird, drittens im Genusse, mit welchem man dabei verweilt (17.), so theilt sich der doppelte Zweck, der allgemeine nämlich und der partikuläre abermals in zwei Gattungen von Gut oder Glückseligkeit. Unter den gelehrten Politikern wird also der Eine eine Gesellschaft*) glücklich nennen, weil

---

*) Man muß hier bemerken, daß wir von keiner bestimmten Gesellschaft sprechen. Sie mag eine häusliche oder öffentliche, eine freiwillige oder nothwendige,

sie sittlich gut ist; ein anderer, weil diese Sittlichkeit durch **Mittel** versichert ist: die Gesetze, Polizei, Gewohnheiten u. s. w.; ein dritter, weil sie von sittlich guten **Genüssen** der Geselligkeit, der Industrie, Wissenschaften u. s. w., begleitet ist. Betrachtet man dieselbe Gesellschaft nicht in Beziehung zum Hauptwohle des Menschen (20.), sondern in Bezug auf das Partikularwohl (z. B. den **Gewinn**), welchem sie die Form einer Partikulargesellschaft verdankt, so kann diese Handelsgesellschaft, obwohl sittlich gut, von einem Sachverständigen unglücklich genannt werden, weil ihr Gewinn (Zweck) gering ist, weil sie gewisse nach Wucher schmeckende Contrakte nicht zuläßt (Mittel), weil sie viele Anstrengungen erfordert (Genuß). Noch mehr: Jedes **Mittel** kann selbst zum **Zwecke** werden, und der Mittel gibt es unzählige; mithin unzählige Zwecke, und unzählige Güter (16.), und unzählige Glückseligkeiten, die man einer Partikulargesellschaft entweder zu ihrem Lobe geben, oder zu ihrem Tadel verneinen kann, je nach den verschiedenen Affekten und Meinungen der Menschen.

454. Grundsätze für ein richtiges Urtheil: Einheit u. Wirksamkeit.

Um bei so verschiedenen Meinungen zu einem sichern Urtheil zu kommen, müssen wir uns daran erinnern, welches denn das Socialwohl sei in seiner allgemeinsten und edelsten Anschauung. Das Socialwohl besteht in der **Einheit** und in der **Wirksamkeit**. Das erste Princip der Einheit ist der **Zweck**; je einfacher also derselbe sein wird, desto einiger und vollkommner und glücklicher wird die Gesellschaft sein. Die Einfachheit des Socialzwecks hängt in einer Partikulargesellschaft von der vollkommnen Unterordnung des **Einzelnen** als des Mittels (442.) unter das **Allgemeine**, welches den **Zweck** bildet, ab (14 u. d. f.); denn wenn diese Unterordnung fehlt, so wird die Gesellschaft nicht einen, sondern zwei Zwecke haben: den einen von der Natur gegeben (20.), den andern frei gewählt. Ihr wird also das **erste** Princip der Einheit fehlen. Ist aber dieß der Fall, kann dann noch eine **Wirksamkeit** vorhanden sein? Ich ziehe also den Schluß, daß eine

455. Einheit des Zweckes: Einheit der Autorität.

kriegerische oder friedliche sein u. s. w., immer kann man sie betrachten entweder in Beziehung zu ihrem letzten Zwecke, zum höchsten Gut oder in Beziehung zum Partikularzweck zu dem Sekundärwohl, was sie zu einer Partikulargesellschaft macht.

Partikulargesellschaft nicht zu ihrem wahren Wohle und zur Glückseligkeit gelangen kann, wenn sie nicht alle ihre einzelnen Zwecke den Gesetzen des Sittlichguten unterordnet. Der Zweck ist übrigens nur das äußere, obwohl primitive Princip socialer Einheit; das innere Princip ist die Auktorität. Je einfacher diese also sein wird, und je enger verbunden mit der zweiten Socialperson (441.), um so größer wird die Auktorität und mithin auch die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Gesellschaft.

456. Einheit in dem Abhängigkeitsverhältnisse oder Harmonie.

In welcher Gattung von Individuen aber muß nun diese Einheit gefunden werden? In Individuen, die aus Geist, Körper und Willen zusammengesetzt sind. Je übereinstimmender also das Denken, Wollen und Handeln der Individuen sein wird, desto größer wird auch die Einheit, die Vollkommenheit und das Wohl der Gesellschaft sein. Diese Uebereinstimmung besteht in dem Einklang aller mit dem Princip der Einheit; je mehr also die Auktorität die Formen annimmt, welche von dem doppelten Socialzweck ausgehen, und je mehr die Individuen sich im Geiste, im Willen, in den Handlungen den Formen anpassen werden, welche von der Auktorität ihnen zukommen, um so vollkommner wird die Socialeinheit sein. Vollkommenheit in den Abhängigkeitsverhältnissen der Individuen von der Auktorität und dieser wieder von dem Finalzwecke bildet das dritte Element der vollkommenen Einheit.

457. Socialwirksamkeit.

Wie die Einheit das Vollkommenheitsprincip für das Wesen der Gesellschaft ist, so ist es die Wirksamkeit für ihre Handlungen. Von wo gehen aber diese Handlungen aus? Von den moralischen und physischen Fähigkeiten des Socialkörpers. Je mehr also diese Fähigkeiten entwickelt sind, um so vollkommner wird die Wirksamkeit der Gesellschaft sein. Machen wir eine kurze Anwendung hievon.

458. Oeffentlicher Geist. Gesetzgebung. Oekonomie.

Was ist die Socialintelligenz? Sie ist das, was man den öffentlichen Geist oder die öffentlichen Gesinnungen zu nennen pflegt. Sind diese nun vom wahren Lichte erleuchtet, so werden sie mit Wirksamkeit handeln. Die Socialvollkommenheit fordert also Unterricht, der aber auf die Wahrheit gegründet ist: die Unwissenheit wird das Handeln schwächen, der Irrthum es stören. Welches ist der Socialwille? Die Gesetze. Eine gerechte Gesetzgebung, d. h. eine solche, welche

wahre Rechte aus reellen Thatsachen folgert (343.), wird die Handlungen wirksam machen. Sie würde sie schwächen, wenn sie nur immaginäre Rechtsbeziehungen in sich aufnähme. Welches sind die physischen Kräfte? Die Arbeiter und der zu bearbeitende Stoff. Kräftige, fleißige, geschickte Arbeiter, ausgedehnte und fruchtbare Gründe bilden das materielle Princip socialer Vollkommenheit, welches dann in allen seinen Zweigen vermittelst einer gehörig geordneten öffentlichen Oekonomie sich entwickeln muß. Denkt man sich also nebst einer vollkommenen Einheit des Zweckes, der Auktorität, der Subordination, eine verhältnißmäßige Entwicklung des Nationalgeistes, der gerechten Gesetzgebung einer weisen Oekonomie, so werden wir das Maximum der Wirksamkeit und mithin auch socialer Vollkommenheit haben. Ich sagte eine verhältnißmäßige Entwicklung, und verstehe darunter, daß die Verhältnisse beobachtet werden müssen zwischen den drei Socialvermögen, welche sich wechselseitig unterstützen müssen; ferner zwischen der Gesellschaft und ihren äußern sowohl materiellen als geistigen Beziehungen, wie da sind Zeitepoche, Territorium, benachbarte Nationen. Diese Andeutungen, wie sie aus den vorausgegangenen Theorien sich ergeben, sollen für jetzt genügen. Eine längere Erklärung derselben würde dem Plane unsers Werkes vorgreifen.

459. Erster Begriff von Civilisirung: gewöhnliche Irrthümer.

Aus dem bisher Gesagten wird man verstehen, wie unvollkommen und unvernünftig die gewöhnlichen Volksideen in Bezug auf Civilisirung oder Socialfortschritte seien. Die Einen nehmen dafür eine gewisse Höflichkeit im Umgange, Andere den Luxus in Kleidern und an der Tafel, Andere die Wissenschaften oder schönen Künste. Alle diese sind in dem von uns gegebenen Begriffe socialer Vollkommenheit enthalten, in so fern sie wenigstens mit der sittlichen Ordnung übereinstimmen; sie bilden aber weder die Basis, noch viel weniger machen sie das Ganze aus. Die Socialvollkommenheit kann wesentlich in nichts anderm bestehen, als in der Vollkommenheit der Einheit und der Wirksamkeit, mit welchen das Ziel angestrebt wird. Hieraus ergibt sich von selbst ein gewisser äußerlicher Anstrich von Bildung, der allerdings ein Symptom innerlicher Vollkommenheit ist, aber schädlich und fehlerhaft würde, wollte man ihn ausschließlich pflegen; gerade wie das Roth der Wangen, Anzeichen der Gesundheit, sich schlecht durch Schminke und andere Schönheitsmittel ergänzen läßt.

460.
Nach der Beschaffenheit der Mittel: Zeitliche Gesellschaften, geistige, militärische.

Aus dem gegebenen Princip, daß jede Gesellschaft eine frühere Ursache hat, haben wir verschiedene Gattungen derselben entstehen sehen; in Beziehung auf den Ursprung nämlich, nothwendige und freiwillige Gesellschaften; in Beziehung auf den Zweck, complete oder partiale, häusliche oder öffentliche, sittliche oder unsittliche, gebildete oder barbarische. Es bleibt uns noch übrig, die Gesellschaft in Bezug auf die Mittel zu betrachten, die von den Individuen derselben gemeinschaftlich geliefert werden. Beginnen wir mit den freien Gesellschaften. Der aus Körper und Geist zusammengesetzte Mensch kann nur zwei Gattungen von positiven Mitteln zur Erreichung seiner Seligkeit gebrauchen, materielle nämlich und geistige. So wie er aber die einen und die andern verlieren kann, so bildet sich eine dritte Classe von negativen Mitteln, welche die Zerstörung der ersten verhindern. Begibt sich also ein Mensch freiwillig in eine Gesellschaft, so kann er dazu angereizt werden entweder durch die materiellen Mittel zur Glückseligkeit, oder von den geistigen, oder aus der Furcht, sie zu verlieren.*) Dieß ist ein neues Faktum, aus welchem drei Gattungen von Gesellschaften entspringen, die in der That auf der Erde gefunden werden, materielle, geistige und militärische Gesellschaften. Die ersten zur Erhaltung des Körpers, die zweiten zur Erziehung des Geistes, die letzten zur Vertheidigung beider. Ist diese dreifache Unterabtheilung aber allen freien Gesellschaften eigen? und findet sie sich blos bei freien? Die freien aber completen Gesellschaften müssen, da sie den natürlichen Zweck des Menschen adäquat erreichen wollen, natürlich alle Mittel anwenden; man kann also in ihnen mehr oder weniger ein oder das andere Mittel nach dem Bedürfnisse der Umstände, in welchen sie entstehen, entwickelt finden, früher oder später aber werden sie alle anwenden müssen, wenn sie dieselben auch auf die verschiedenen Classen ihrer Individuen austheilen. Die partiellen oder zufälligen Gesellschaften haben meistens nur eine einzelne Classe von Mitteln im Auge, welche zur Erreichung ihres Partikularzweckes besonders geeignet ist.

Fast das nämliche läßt sich von den nothwendigen Gesellschaften sagen. Sie sind entweder durch die Natur gebildet, und werden als

---

*) S. die Vorrede des Prof. Marzucchi zu den Werken Romagnosi's p. IX.

complete Gesellschaften zur Erreichung des adäquaten Zweckes menschlicher Zusammengesellung alle Mittel gebrauchen, oder sie sind gewaltthätig von Menschen gebildet und werden dann, wegen Mangel an Uebereinstimmung des Willens keine gemeinschaftlichen Mittel anwenden (außer in so fern sie unter dem Einflusse der Universalgesetze der Natur bleiben), bis sie eine vollkommene Socialeinheit erreicht haben.

461. Nach der Quantität der Mittel: gleiche oder ungleiche Gesellschaften.

Wir haben gesehen, daß die Gesellschaft in Bezug auf die Mittel eine dreifache sein kann: was haben wir aber bei den Mitteln betrachtet? Ihre Qualität. Wir müssen daher jetzt auch Rücksicht nehmen auf ihre Quantität; denn natürlich muß ihr Einfluß auf die Bildung der Gesellschaften der allergrößte sein. Wenn die Mittel einen Reiz bilden, sich in eine Gesellschaft zu begeben, so werden größere Mittel ihren Besitzer unabhängiger stellen, jenen hingegen, der derselben entbehrt, in untergeordneten Verhältnissen lassen. Wir bekommen also gleiche und ungleiche Gesellschaften. In den ersten werden alle auf gleiche Weise ein Einspruchsrecht haben, so lange nur die Gerechtigkeit nicht verletzt wird, in den andern aber wird das Einspruchsrecht durch die größern oder geringern Abhängigkeitsverhältnisse bestimmt werden. Es ist wohl zu bemerken, daß dieß Recht seinen Grund nicht in der Gewaltthätigkeit hat (obwohl auch dieß manchmal der Fall sein kann), wohl aber in der natürlichen Unabhängigkeit, da keiner mit Fug und Recht verlangen kann, daß der mit größern Mitteln Versehene nicht auch größern Vortheil daraus ziehe.

462. Epilog. Verschiedene Arten von Partikulargesellschaften.

Bevor wir weiter gehen, wollen wir kurz die bisher auseinandergesetzten Theorien bezüglich der Natur der Partikulargesellschaften wiederholen. Sie entspringen, wie wir gesehen haben (321 u. anderswo), aus der Combination des Faktums, als konkreten Elements, mit dem Gesetze der Universalgesellschaft, als dem abstrakten Elemente. Ihre Natur hängt also ab von diesem mit dem Faktum verbundenen Gesetze und sie werden je nach dem Einflusse, den in dieser Combination das Faktum ausüben wird

auf den Ursprung der Gesellschaft . . . . . .
nothwendig oder frei sein,
auf den Zweck . . . .
complet oder partiell,

auf die Fortdauer des Zusammenlebens . . .
häusliche oder politische,
privat oder öffentliche, . .
auf die rechte Unterordnung zum Zwecke . .
sittlich gute oder schlechte,
auf die Vollkommenheit dieser Ordnung . . . .
civilisirt oder barbarisch,
auf die Qualität der Mittel . . . .
materielle, geistige, kriegerische,
auf ihre Quantität . . . .
gleiche oder ungleiche.

463. Ursprung der Gesellschaft. Faktum. Sie entstand mit der Ehe.

Sehen wir nun, ob mit dem Fundamentaltheorem, welches wir aufgestellt haben, uns die Lösung eines Problems gelingt, welches vielen Publicisten ein gordischer Knoten zu sein schien. Wie entstand, fragten sie, die Gesellschaft? Die Einen sprachen von der häuslichen Gesellschaft, die Andern vom Staate. Wir werden anderswo ihren Irrthum zeigen. Lösen wir nun jetzt kurz die Aufgabe. Wenn die Gesellschaft entsteht, sobald sich mehrere Menschen für beständig vereinigen, um zu einem Zwecke zusammen zu wirken, so genügt es, zur Auffindung des Ursprungs der Gesellschaft auf das primitive Faktum zurückzugehen, welches mehrere Menschen auf die gesagte Weise vereinigte. Die Auktorität, das einzige Criterium für Thatsachen, sagt uns, daß die erste andauernde Vereinigung mit der Ehe der beiden Voraltern gegeben war; der Ursprung der Gesellschaft ist also für Jeden gewiß, der die Genesis wenigstens in ihrem historischen Werthe annimmt.

464. Die Vernunft bestättigt es.

Ist diese historische Wahrheit aber auch der Vernunft gemäß? Ganz gewiß; ganz abgesehen von der Geschichte, würde sich das Faktum*) deutlich herausstellen:

1. Nämlich ist es physisch gewiß (was auch gewisse Anthropogonien der Rationalisten behaupten, deren Widerlegung**) uns hier nicht zukommt), daß der Mensch nur von Menschen herkommen kann;

---

*) In der That sagt uns Cicero, der gewiß nicht die heilige Schrift kannte, im ersten Buche de off. cap. 17.: Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus ... sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum ...

**) Siehe *Barruel* Helv. ...

und keiner, ich wage es mit der größten Kühnheit zu behaupten, keiner von unsern Träumern in den animalischen Genealogien hat je daran gezweifelt, ob er nicht zum Vater oder zur Mutter einen Orang-outang habe, keiner hatte je die geringste Hoffnung, einen Menschen aus einem Hühnerei auszubrüten. Also hat jeder Mensch, der geboren wurde, das Sein in einer Gesellschaft erhalten, welche schon zwischen Eheleuten bestand.

2. Die eheliche Gesellschaft setzt keineswegs nothwendig eine andere Gesellschaft voraus.

3. Sie befriedigt ihre dringendsten und beständigen Bedürfnisse, das erste Reizmittel zur häuslichen Gesellschaft.

4. Sie ist die erste, die zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes erfordert wird, und daher auch von der Natur durch die anziehendsten Reizmittel gegenseitiger Affekte versichert.

455. Aus der häuslichen entspringt die politische.

Die Vernunft stimmt hier also vollkommen mit der Geschichte überein, um uns über den wahren Ursprung der häuslichen Gesellschaft aufzuklären. Was die politische Gesellschaft betrifft, so können wir ihren Ursprung nicht mit vollkommner Klarheit entwickeln, ohne zuvor das Faktum selbst einer genauern Analyse unterworfen zu haben. Die von uns aufgestellten Principien zeigen übrigens hinreichend klar, daß sie, wenn wir sie nicht aus der Erde hervorgewachsen annehmen wollen, aus der häuslichen entspringen mußte; da nämlich jede Gesellschaft aus einem vorhergehenden Faktum entstehen muß (359.), und das erste Faktum, durch welches der Mensch zum Sein gekommen ist, die häusliche Gesellschaft ist, so muß nothwendig aus dieser die politische entstehen. Aus dem Fundamentaltheorem also können wir entnehmen, daß die erste Gesellschaft die eheliche war, alle übrigen sind sekundäre. Diese Wahrheit aber erhält ihr vollkommenes Licht aus der Geschichte, und kann daher keine rein philosophische Wahrheit bilden.

VII. Kapitel.

Von der Auktorität im Concreten.

466\. Die konkrete Gesellschaft erfordert eine ähnliche Auktorität.

Wenn die Natur der Gesellschaft selbst die Auktorität zur nothwendigen Folge hat, so ist es klar, daß eine konkrete Gesellschaft auch eine konkrete Auktorität zur Folge haben muß. Diese Nothwendigkeit ist so klar, daß nicht einmal die universelle Gesellschaft der Menschen von uns im Concreten betrachtet werden kann, ohne daß man an ihre Spitze den höchsten göttlichen Gesetzgeber stellt, der durch die Verkündigung seines Gesetzes ihr Einheit des Zweckes, der Erkenntniß des Willens und der Handlungen mittheilt. Da wir nun betrachtet haben, wie die Gesellschaft im Conkreten entsteht, so müssen wir nun, immer den Thatsachen folgend, die Existenz der Auktorität im Conkreten aufsuchen, und daher zur Bestättigung und Verallgemeinerung der Thatsachen die Vernunft zu Hülfe ziehen.

467\. Das Faktum zeigt uns überall Eine Auktorität.

Das Faktum ist äußerst bekannt: jede Gesellschaft, die besteht, hat eine einfache oder collektive Einheit, d. h., wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, eine physische oder moralische Person, von welcher der Menge die Gesetze gegeben werden, d. h. die Einheit im Urtheilen, Wollen und Handeln. Dieses Einheitsprincip ist so nothwendig, und seine Nothwendigkeit so klar, daß nicht blos Philosophen und andere unterrichtete Leute, sondern die allerunbedeutendsten und oberflächlichsten Köpfe selbst in den unwichtigsten Geschäften, wie bei den geselligen Vergnügungen eine bestimmte Auktorität anerkennen, ohne vielleicht sich dessen bewußt zu sein. Es gibt keinen Streit ohne die Leitung eines Advokaten, keine Arbeiter ohne ihre Aufseher, keine Musik ohne Dirigenten, keinen Ball ohne Vortänzer, kein Spiel ohne Aufseher u. s. w. Ein so universelles Faktum also gehört wesentlich zur Gesellschaft.

468\. Auf tausenderlei Weise vermannigfaltigt.

Auf dieses universelle Faktum üben die mannigfaltigsten Umstände ihren Einfluß aus. Hier regiert einer, dort zehn, hundert, tausend, hier für einen Monat, dort für einen Tag, für ein Jahr, für das ganze Leben; hier mit unbeschränkter Macht, dort unter wenigen Bedingungen, anderswo mit tausend Beschränkungen.... Es gibt also in dem Faktum der conkreten

Auktorität ein Element, welches nicht unmittelbar von jenem beständigen, gleichförmigen Universalprincip abhängt, welches wir die Natur zu nennen pflegen, oder den essentiellen Impuls, den jedes Wesen seinem Ziel entgegen in sich fühlt. Sonst wäre die Auktorität überall in derselben Weise vorhanden.

469.
Diese Mannigfaltigkeit setzt ein veränderliches Princip voraus.

Dieses veränderliche Princip war gerade jenes Element, welches allein die Blicke des materiellen Empirismus auf sich gezogen hat. Zu einer Zeit, wo man von der Analyse viel sprach und wenig verstand, wo man nur träumte und zu philosophiren wähnte, glaubte man von dieser Erscheinung gehörige Rechenschaft gegeben zu haben, indem man den schönen Roman des Socialvertrags erzählte. Heut zu Tage aber wurden die Augen auch der Allerblindesten geöffnet, und des Genfers Traum ist mit einigen Ueberbleibseln geschichtlicher Merkwürdigkeit aus der Philosophie verbannt, um durch die poetischen Sphären zugleich mit den carthesianischen Wirbeln, mit der Seelenwanderung und andern philosophischen Erfindungen zu schwärmen.*) Auch ich stimme von ganzem Herzen dieser Meinung bei, übrigens fühle ich mich aus einem Princip der Billigkeit zu der Betrachtung veranlaßt, daß die Anerkennung eines menschlichen Faktums bei der konkreten Ausbildung der Auktorität kein Irrthum war, als in so fern es ausschliessend genommen wurde. Wenn man aber die Nothwendigkeit der socialen Auktorität im Abstrakten voraussetzt, und sie dann mit einem menschlichen Faktum zusammenstellt, so ist dieß der einzige Weg um hierin eine befriedigende Erklärung zu erhalten.

470.
Beständiges Gesetz dieses menschlichen Faktums, welches die Auktorität realisirt.

Welchem Gesetze folgt aber dieß menschliche Faktum bei der Realisirung der socialen Auktorität? Beginnen wir unsere Beobachtung bei den freien Gesellschaften, wo wir das Orakel unsers innersten Gefühles zu Rathe ziehen können: stellen wir uns Jemand vor, der sich freiwillig zu einem Handelsgeschäfte, in eine Schule, in ein Heer aufnehmen läßt, und befragen wir ihn, von wem er denn wünsche, daß

471.
Man gehorcht lieber den Bessern.

die Handelsgeschäfte betrieben würden, von dem Fähigsten oder vom Unfähigsten? Von wem der Unterricht, von dem Gelehrtesten oder von dem Unwissendsten? Von

*) Sieh das, was wir im zehnten Kapitel darüber sagen werden; dort werden wir sehen, was Romagnosi, Damiron u. s. w., von diesem Romane halten.

wem die Kriege und Schlachten, von dem verständigsten Generale oder dem unpassendsten? Die Antwort wird natürlich sein, daß man den bessern vorziehe. Ebenso natürlich ist auch der Beweggrund. Fragen wir ihn, zu welchem Zwecke man eine Auktorität aufstelle, so wird er antworten: damit sie in ihrer Einheit die freien Individuen begreife, und ihre Kräfte zum Socialzweck gebrauche. (339.) Um aber so viele Individuen zu vereinigen, und so viele Kräfte gehörig zu leiten, dazu gehört eine Ueberlegenheit an Stärke; wenn man also eine Auktorität will, so will man sie auch mit überlegener Kraft ausgerüstet. Allerdings besteht die Kraft der Auktorität vorzüglich im Rechte, denn sie muß die freien und vernünftigen Wesen verpflichten. Weil sie aber verpflichtet und man gehorcht, um einen Zweck zu erreichen, so wünscht man offenbar, daß die Auktorität auch fähig sei, zur Erreichung desselben zu führen. Eine Auktorität aber ohne reelle Kraftüberlegenheit ist hiezu weniger tauglich, also muß man natürlicher Weise wünschen, daß die faktisch an Kraft überlegene Person auch mit der Auktorität bekleidet sei.

472.

Die Auktorität strebt dahin, sich in der rücksichtlich des Zweckes ergebenden Ueberlegenheit zu concentriren.

Welche Ueberlegenheit nun sucht man in der Auktorität? Eine physische, eine intellektuelle, eine moralische oder eine bürgerliche u. s. w.? Erklären wir uns deutlicher: wenn man Jemand zur Leitung eines Balls sucht, wird man einen tüchtigen Kriegsmann nehmen? Wenn man Jemand an die Spitze eines Handelsgeschäftes zu stellen wünscht, wird man dazu einen guten Maler ausersehen? Es ist klar, daß die Ueberlegenheit immer in Beziehung auf den partikulären Socialzweck genommen werden muß. Bei einer Akademie muß der Gelehrteste voranstehen, bei einer Familie der Klügste und Reichste, bei einem Balle der beste Tänzer, bei einer Musik der Capellmeister, bei einer Handelsgesellschaft der Reichste und Industriöseste. Es ergibt sich also hieraus ein von den Thatsachen*) bestätigtes allgemeines Gesetz, daß die Socialauktorität, wenn sie auch im Abstrakten ein Theil der Gesellschaft ist, und daher sich auf die ganze Gesellschaft, die sie vereinigt, ausdehnt, doch im Konkreten ihrer Natur gemäß bei jenen Individuen ruht, welche zum Zwecke die passendsten Organe sind; gerade so, wie die Lebenskraft, obwohl auf den

*) Wer eine ausgedehnte Erklärung hievon wünscht, sehe Hallers Restauration der Staatswissenschaft, Thl. I. Cap. 13. und anderswo.

ganzen, lebenden Körper ausgedehnt, doch jede ihrer Funktionen in jenem Organe ausübt, welches zu derselben das passendste ist.

473. Auch bei den unfreien Gesellschaften.

Hieraus sieht man, daß das Gesetz, wie es bei den freien Gesellschaften vorkommt, auf gleiche Weise und aus noch stärkern Gründen auch bei den nothwendigen Gesellschaften vorkommen müsse, wenn sie von der Natur gebildet sind; denn diese hat bei der Aufstellung der Auktorität ganz dieselben Zwecke wie die Menschen, sie muß also auch dem Schwächern die Pflicht auflegen, dem Stärkern zu gehorchen, wie sie selbst sein Bedürfniß geschaffen hat. Wohl muß der Unterthan immer bei seinem Gehorsame ein Widerstreben der Eigenliebe fühlen; diesem jedoch ist der Schöpfer des Universums nicht unterworfen, daher will er noch mehr als wir die Auktorität auf den Stärkern übertragen sehen.

474. Beantwortung einer Schwierigkeit.

Ich sehe hier sich mir eine Schwierigkeit nähern, die allerdings einigen Anschein für sich hat. „Wie kann „man behaupten, daß der Sitz der Auktorität von Natur „aus immer bei der wirklichen Ueberlegenheit sei? Wer sieht nicht, „daß so viele Söhne von größern Verdiensten, als ihr Vater hat, „dennoch demselben gehorchen müssen? Dasselbe gilt von vielen „Weibern rücksichtlich ihrer Männer, von vielen Soldaten rücksichtlich ihrer Anführer u. s. w.“ Die Grundlage dieser Schwierigkeit besteht darin, daß sie das Individuum zum Gegenstand des Naturgesetzes macht, während dieses die ganze Gattung betrachtet; „viele „Söhne, sagt man, sind vorzüglicher als ihre Väter“, sind sie dieß aber, weil sie Söhne sind? Gewiß nicht. Der Sohn hat auf dem natürlichen Wege weniger Klugheit, weniger Erfahrung, weniger Reichthum u. s. w. Er muß sich also der Leitung und den Gesetzen des Vaters unterwerfen. „Die Söhne A. B. haben aber mehr „Klugheit, mehr Erfahrung, als ihre Väter, also müßten sie nach der „gegebenen Regel befehlen.“ Keineswegs. Das Naturgesetz wird weder in der moralischen, noch in der physischen Ordnung aus einer zufälligen Combination, sondern aus dem Normalstande deducirt. Man findet Krüppel, welche sich ihrer Füße anstatt der Hände zum Arbeiten bedienen, Verstümmelte, denen die Hände anstatt der Füße zum Gehen dienen, werden wir deßhalb behaupten wollen, daß die Natur nicht dem Men[illegible] gab:

> .... zwei Füße und zwei Beine,
> Zum Gehen, und zwei Hände,
> Zum Sorgen für sich selbst. (Caporali.)

Niemand wird, glaube ich, ein solches Paradoxum behaupten wollen. Die Hände sind bestimmt zum Arbeiten, die Füße zum Gehen. Und so hat auch der Schöpfer den Sohn zum Gehorchen bestimmt, den Vater zum Befehlen, was dann auch immer in einzelnen Fällen bei einem untüchtigen Vater oder höher begabten Sohn vorkommen mag.

475. Auch bei den gewaltsamen Gesellschaften ist die Auktorität dort, wo wahre Ueberlegenheit ist.

Die gewaltsamen Gesellschaften scheinen vielleicht eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu bilden, denn der Stärkere hat nicht immer die Auktorität oder das Rechtsübergewicht für sich, wenn er auch die Kraft und die faktische Superiorität inne hat. Bei näherer Betrachtung übrigens zeigt es sich, daß diese Anomalie blos eine scheinbare sei; denn zu welchem Zwecke ist die Auktorität vorhanden? Den Geist nämlich und den Willen dem Socialzweck entgegen zu führen. (302.) Die bewegende Kraft aber für den Geist und für den Willen liegt in der Wahrheit und in der Gerechtigkeit; in der Gerechtigkeit also und in dem Rechte liegt die erste Superiorität in der Gesellschaft.

476. Dieß ist die Rechtssuperiorität.

Ein ungerechter Unterdrücker also kann, wenn er auch ein Uebergewicht an materiellen Kräften besitzt, absolut keinen Obern bilden für die Unterdrückten; er ist ihnen überlegen in der physischen Ordnung, diese aber stehen höher in der geistigen. Der Unterdrücker also steht um so viel tiefer unter dem Unterdrückten, als der Körper unter dem Geist. Gewöhnlich aber ist da, wo das Recht ist, auch die moralische Kraft und daher auch das Uebergewicht; wenn man also sagt, daß die Auktorität natürlicher Weise sich dort niederzulassen pflegt, wo schon eine andere Art von Superiorität vorhanden ist, so spricht man von jenen Gesellschaften, wo sie noch keinen festen Sitz erhalten hat, und wo keiner noch zum Besitz jener Auktorität gelangt ist, die wir Rechtssuperiorität genannt haben.

477. Ein aus den allgemeinen Grundsätzen genommenes allgemeines Gesetz.

Ziehen wir also den Schluß, daß, so oft sich aus einem schon vorher bestehenden Zustand (444 u. d. f.) eine freie oder nothwendige Partikulargesellschaft bildet, ein beständiges Naturgesetz die Rechtssuperiorität (Auktorität) dorthin verlegt, wo sie eine faktische Ueberlegenheit schon vorfindet, welche mit der Natur und dem Endzwecke einer solchen Gesellschaft die größte Aehnlichkeit hat.

478. Beweis aus der allgemeinen Uebereinstimmung.

Wie tief dieses Gesetz im Herzen des Menschen gewurzelt sei, sieht man nicht nur aus dem Faktum (467.), sondern auch aus dem innersten Bewußtsein der Gerechtigkeit, welches zu den Würden die Würdigsten ruft, aus jener Verachtung und Entrüstung, mit welcher man die Beförderung der Unwürdigen verabscheut, aus jenem allgemein angenommenen Gebrauche, für die verschiedenen Stellen Concurse auszuschreiben, oder Stimmenwahl eintreten zu lassen.

479. Beweis aus dem Nutzen. Der Stärkere ist geneigt, wohl zu thun.

Von welchen wohlthätigen, wohlberechneten Folgen dieses Gesetz ist, läßt sich schon daraus abnehmen, weil es das Recht zu befehlen demjenigen anvertraut, 1. der nicht nothwendig hat, Uebels zu thun, und deßwegen von der größten Versuchung befreit ist, 2. der die Kraft besitzt, Gutes zu thun, da er den Andern voransteht gerade in Beziehung auf den Zweck, zu dem sie sich verbanden, 3. der natürlicher Weise zum Wohlthun veranlaßt wird; denn bei näherer, vorurtheilsfreier Betrachtung ergibt sich, daß der Ueberlegene immer geneigt ist, an und für sich wohl zu thun; der Gelehrte theilt gerne durch den Unterricht seine eigenen Gedanken mit, der Reiche durch seinen Aufwand die eigenen Reichthümer, der Adelige den Nachkommen seinen Adel; und wenn die Beschränkung dieser Güter den Menschen bisweilen gegen seine natürlichen Anlagen mit seinen Schätzen geizen läßt, so tadeln ihn dafür die Stimme des Publikums und sein eigenes Gewissen, und beweisen, wohin der wahre Impuls der vernünftigen Natur gehe. Ein reicher Geizhals, ein mächtiger Bedrücker, ein hoffärtiger Adeliger sind Ungeheuer, die man verabscheut. Wer sind, sagt Haller so schön, jene Winkeladvokaten, die ihre Clienten aussaugen und dann verrathen? Sind es die Fähigsten und Angesehenen der Advokatenclasse? Wer sind jene Aerzte, die zu ihrem eigenen Gewinn die Krankheiten hinauszögern? Sind es die Verständigsten in dieser Classe? Welches sind die Herrscher, die ihre Völker tyrannisiren? Sind es nicht die Furchtsamsten und Verächtlichsten? Immer ist es also die Schwäche, die zum Verbrechen einladet und reizt: der Arme raubt vom Hunger getrieben, der neidische Schriftsteller schreibt seine beißenden Critiken seines geringern Verdienstes bewußt, es betrügt der Spieler, wenn er nicht durch seine Kunst zu gewinnen versteht.*)

*) Haller Thl. I. Cap. 12.

480.
Der Schwächere neigt sich eher zum Bösen.

Die Natur der Superiorität ist also wesentlich eine wohlthätige, wie jene der Auktorität; und wenn die menschliche Bosheit beide mißbraucht, so ist das vom Schöpfer gegebene Gesetz, daß nämlich dort das Recht verweile, wo die faktische Superiorität sich findet, nicht minder gerecht, weise und wohlthuend. Wehe uns, wenn Er müde eines Tags vom Geschreie der Schwätzer ihren Verlangen willfahren wollte, daß die Auktorität ihre Natur ändere und von sich selbst in die Hand der Schwächern und Unbedeutendern überginge; wir würden uns dann von der Weisheit dieses Gesetzes überzeugen, wenn unser Unglück nicht mehr eine Verletzung des Naturgesetzes, sondern dieses selbst wäre, welches zu der unerschöpflichen Quelle angeborner Verdorbenheit unersättliche Habsucht als Folge des Bedürfnisses, häßlichen Neid und feige Grausamkeit zum Verderben der Gesellschaft hinzufügen würde!*)

481.
Epilog.

Schließen wir: Die Auktorität ist das Einheitsprincip, von welchem die Gesellschaft ihre Existenz entnimmt; ist die Gesellschaft aber ein konkretes Wesen, so muß auch die Auktorität konkret und sichtbar sein. Eine abstrakte Auktorität zur Leitung einer konkreten Gesellschaft würde ein ebenso großer Widerspruch sein, als wenn wir sagen wollten, daß ein bestimmter Mensch von der menschlichen Seele im Abstrakten belebt wird. Der natürliche Sitz der Auktorität, wenn sie eine konkrete wird, ist in den höhern Regionen, wo sie natürlicher Weise sich niederzulassen pflegt und von wo aus sie mit Leichtigkeit ihre Wohlthaten spendet, und unsere freiwilligen Ehrfurchtsbezeigungen empfängt. Dieß ist die Analyse des Faktums. Ich sage, des Faktums, denn meine Absicht war nicht, zu beweisen, daß der Stärkere deßwegen auch die Rechtsauktorität habe, sondern ich habe blos angedeutet, was zu geschehen pflegt, was wir alle Tage vor unsern Augen sehen. Von dem Ursprunge des Rechts können wir erst dann sprechen, wenn wir die Entwicklung der Gesellschaft im Einzelnen betrachtet haben.

482.
Unterschied zwischen unsern Theorien und dem Socialvertrag.

Aus dem bisher Gesagten kann indessen abgenommen werden, wie sich unser System von jenem des Socialvertrags unterscheide, vorausgesetzt jedoch den Einfluß des Menschen auf die Gesellschaft. Der wesentliche Fehler

---

*) Hievon zeugt der Terrorismus in Frankreich.

dieses philosophischen Romans besteht darin, daß er sich ganz auf das Konkrete beschränkt: „Die Menschen, sagt er, brauchen nicht zu „gehorchen, so lang sie sich nicht freiwillig unterworfen haben.“ Wir sagen hingegen: den Menschen steht es oft frei, diese oder jene Socialverbindungen einzugehen; oft aber ist freie Wahl durch das vorhergehende Faktum unmöglich gemacht. Sie mögen also frei oder nothwendig in eine Gesellschaft eintreten, so liegt die Ursache der Pflicht des Gehorsams nicht in ihrem Willen: sie müssen gehorchen, wenn sie in einer Partikulargesellschaft leben, weil die Natur der Gesellschaft darin besteht, daß der Eine die Befehle gebe, die Andern sie ausführen. Ihr Wille also kann nur in gewissen Fällen die Wahl treffen, ob er in dieser oder in jener Partikulargesellschaft zu leben vorhabe.

483. In welchem Sinne kann man sagen, daß die Auktorität aus der Gesellschaft entspringe?

Wir wollen aber damit nicht gesagt haben, daß die Auktorität nicht von der Gesellschaft abhänge. Unter Abhängigkeit kann man verstehen das Verhältniß zwischen dem Bewegten und dem Bewegenden, und jenes der Wirkung und der Ursache. Wir sind weit entfernt, zu behaupten, daß die Auktorität zur Gesellschaft in dem ersten Verhältnisse stehe; es würde hiedurch jedes Einheitsprincip vom Grund aus zerstört. Wenn mich aber Jemand fragt, warum gibt es eine Auktorität? So antworte ich: damit Einheit in die Gesellschaft komme. Die Gesellschaft enthält also die Finalursache der Auktorität, und wer sagt, daß die Auktorität für die Gesellschaft da sei, spricht ein ebenso wahres Urtheil aus, als wenn er sagte, daß die Seele für den Menschen da sei, und nicht der Mensch für die Seele, der Theil für das Ganze und nicht das Ganze für den Theil.*)

---

*) Wir dürfen übrigens jene beiden Propositionen nicht verwechseln, „die Auktorität hängt von der Gesellschaft ab, sie ist für die Gesellschaft da; die Auktorität hängt von den Unterthanen ab, sie „ist für den Untergebenen da.“ Die Gesellschaft ist ein Ganzes aus Auktorität und Untergebenen zusammengesetzt. Wenn man also behauptet, daß die Auktorität für die Gesellschaft da sei, so ist das ebenso viel, als sagen, daß der Theil für das Ganze da ist, daß er dazu bestimmt ist, das Ganze mitbilden zu helfen. Daß die Auktorität für die Untergebenen da sei, ist ebenso viel, als behaupten, daß die Seele für den Körper da sei, ihm untergeordnet sei. Ebenso ist die andere Proposition: „die Auktorität hängt

484.

Vereinigung von scheinbar sich widersprechenden Systemen.

Diese Bemerkung macht es uns deutlich, wie zwei scheinbar entgegengesetzte Meinungen, die von berühmten Auktoren einst aufgestellt wurden*), sich vereinigen lassen, daß nämlich die Auktorität von Gott komme, und daß sie von der Menge ausgehe. Gott ist ihr Princip, die Menge ihr Objekt, sie zu vereinigen ihr Endzweck. Wäre die Menge nicht da, bedürfte sie der Vereinigung nicht, so wäre auch die Auktorität nicht nothwendig. Die Menge ist also die Ursache, warum eine Auktorität da sein muß. Noch mehr! Die Betrachtung der Gesellschaft im Abstrakten hat uns gezeigt, daß bei jeder gesetzmäßigen Vereinigung von Menschen eine Auktorität besteht, damit sie ihren Zweck erreichen, und zwar als eine wesentliche Folge der Vereinigung, so daß, wie Gerdil bemerkt, die Individuen selbst sie unter keiner Uebereinkunft vernichten können, denn kein menschlicher Vertrag kann die Wesenheit der Dinge zerstören. Die Auktorität ist also nicht blos

485.

Die Auktorität ist konkret in der Menge, wird aber nicht von ihr gebildet.

vorhanden, um die Menge zu vereinigen, sondern sie hat in dieser ihren eigentlichen Ursprung und entsteht in ihr durch die Vereinigung ihrer Glieder; denn wären diese nicht vereinigt, so bedürfte es keiner leitenden Auktorität. Kann man aber auch behaupten, daß die Menge die Schöpferin der Auktorität ist? daß die Auktorität der gemeinschaftliche Wille ist? Gewiß nicht. Zwei Personen standen entfernt von einander und wußten nichts von sich; es bestand zwischen ihnen keine wirkliche Beziehung, und mithin auch keine Pflicht. Sie nähern und begegnen sich: kaum geschieht dieß, so sind sie verpflichtet, als Menschen sich zu lieben, sich zu helfen, und die von der Natur gegebenen

---

von der Gesellschaft ab" ähnlich der folgenden, „die Seele hängt vom Menschen ab". Ein nicht ganz richtiger, aber auch nicht ganz falscher Ausdruck. Würde man aber sagen: „die Auktorität hängt von der Menge ab," so ist das ebenso viel als „die Seele hängt vom Körper ab", was nicht einmal die Materialisten annehmen können, denn sie können die Seele wohl körperlich nennen, müssen aber gestehen, daß sie an der Spitze des übrigen Körpers stehe.

*) Potestas civilis immediate collata a Deo hominum perfectae communitati ex vi primae creationis. (*Suarez* l. III. defens. contr. reg. Angl. c. 2. n. 5.) Potestas politici principis a Deo dimanat, quia principatus est de jure naturae, et jus naturae est a Deo. (Defens. contr. reg. Angl. l. III. c. 1. n. 6 & 7.)

Gesetze der Menschheit zu beobachten. Ein Gesetz der Natur ist aber auch die Auktorität in der Gesellschaft; sie hängt also nicht von dem Willen der Einzelnen ab, wenn auch durch ihre Vereinigung die Bildung der Auktorität erfolgt.

486. Schluß dieses Kapitels. Seine Nothwendigkeit.

Manchem möchte es vielleicht scheinen, daß wir uns zu lange damit abgegeben haben, diese Schlüsse aus dem Vorhergehenden zu ziehen, und dieselben zu erklären. Es schien uns aber wichtig, nachzuweisen, woher jene Zweideutigkeit entstanden sei, welche der Socialvertrag in sich schließt, und was Wahres an dieser Meinung sei. Wer sich nämlich von den Sophismen dieser Classe täuschen ließ, wird um so leichter sich seiner Irrthümer entschlagen können, wenn er sieht, daß sie nicht gehörig aus jenen Principien fließen, deren unleugbare Kraft das Bezaubernde in den Sophismen bildet. Die Auktorität ist allerdings *in* der Menge, weil es ohne dieselbe keine Auktorität gibt; sie ist *für* die Menge, weil sie das Princip ihrer Einheit ist, sie geht aber nicht *von* der Menge aus, denn sie kann von ihr weder geschaffen noch abgeschafft werden; sie ist nicht die Auktorität *der* Menge, weil diese nicht leitet, sondern geleitet wird. Die Menge kann bisweilen die Auktorität *verleihen*; dieß thut sie aber nicht, weil sie die *Menge* ist, sondern weil sie Rechte aus vorhergehenden Thatsachen erwerben kann, wie wir deutlicher im neunten Kapitel sehen werden.

VIII. Kapitel.

Grade der Auktorität; Souverainität.

487. Faktum, welches analysirt u. erklärt werden muß.

Die von uns über das Socialfaktum gemachten Beobachtungen haben uns geführt zur Bestimmung der Begriffe von der Gesellschaft und von der Auktorität, im Abstrakten sowohl als im Concreten betrachtet. Sie geben uns aber noch einen Begriff, den Alle haben, von welchem sich aber nur Wenige Rechenschaft geben können. Es gibt in jeder Gesellschaft viele Auktoritäten: in einer Familie z. B. gehorcht der Küchenjunge dem Koche, der Koch dem Hausmeister, der Hausmeister dem Schäffner, dieser den Söhnen, die Söhne der Frau und diese dem Familienvater.

In einer öffentlichen Gesellschaft gibt es solcher untergeordneten Verhältnisse noch viel mehr. Wer kann sie alle aufzählen! Wenn man anfängt vom Stalljungen, vom Portier, vom Unteroffizier, und hinaufsteigt durch die einzelnen Grade bis zum Souverain, so finden wir überall eine Auktorität. Welcher Unterschied ist nun vorhanden zwischen den untergeordneten Auktoritäten und der höchsten, wer kann Anspruch machen auf den Titel eines Souverains? Genügt es hiezu, das Haupt jedweder Gesellschaft oder einer öffentlichen Gesellschaft zu sein? Ist es nothwendig, unabhängig zu sein, und welche Unabhängigkeit wird erfordert?

488. Entgegengesetzte Meinungen.

Diese und ähnliche Fragen muß Jeder an sich richten, der verstehen will, was er sagt, wenn er von der Souverainität spricht, und die Beantwortung derselben erfordert eben so gediegene Grundsätze als eine ausgesuchte Analyse. Die Publicisten haben, wie gewöhnlich, auch hierin in ihren Meinungen die Extreme berührt. Haller, der vielen falschen Systeme müde, die in dem Fürsten den Menschen zerstörten, um in ihm nichts anders als Auktorität zu sehen, nahm in seiner Restauration der Staatswissenschaft ein ganz entgegengesetztes System an, und stellte die Meinung auf*), daß im Fürsten das Regieren eine Nebensache, nur eine Folge partikulärer Rechte sei, und daß der Fürst nichts anderes als ein unabhängiger Herr sei. Er geht dann über zu einer Beschreibung der einzelnen Souverainitätsrechte, und beweist, daß sie nichts anderes seien, als ausgedehntere, mit Unabhängigkeit verbundene Privatrechte. Er widerlegt hierauf die übrigen Definitionen der Souverainität, wie sie sich bei den Publicisten und vorzüglich bei den Protestanten und Illuminaten finden und beweist, daß sie sich alle auf den Roman des Socialvertrags oder auf revolutionäre Absichten gefährlicher Sekten stützen. Und so ist es auch wirklich: der größere Theil der Publicisten hat im verflossenen Jahrhunderte diese Systeme angenommen, und gerieth dadurch in den gewöhnlichen Irrthum, auch die Definition davon inficiren zu lassen, und dadurch zu einer irrthümlichen und falsch begründeten zu machen. Man kann diesen gelehrten und umsichtigen Publicisten selbst hierüber nachlesen.**) Wir werden uns mit der Widerlegung derselben

*) Thl. II. Cap. 18. p. 239.

**) Thl. II. vom Cap. 17. p. 224 etc.

nicht abgeben; denn haben wir einmal die Dichtung des Socialvertrags als unstatthaft bewiesen, so fallen alle diese Definitionen in sich selbst zusammen.

Was werden wir aber von der Meinung des Bernergelehrten selbst sagen? Wir müssen offen gestehen, daß ihre Natürlichkeit und Einfachheit uns selbst für einige Zeit verführte; eine genauere Analyse aber des Begriffs von Souverainität schien uns merkliche Modifikationen nothwendig zu machen. Wir glauben übrigens nicht dadurch eine von ihm verschiedene Meinung zu haben, wenn wir auch einen verschiedenen Ausdruck gebrauchen, ja wir sind sogar überzeugt, daß durch die Entwicklung unsers Systems auch das seinige erklärt wird, aus welchem wir, um es offen zu bekennen, für dieses Werk grossen Nutzen geschöpft haben.

489. Ihre Vereinigung. Uns scheint, daß Jeder, der über Souverainität zu einem klaren Begriff kommen will, die beiden Elemente der entgegengesetzten Meinungen vereinigen muß. Der Souverain ist ein bestimmtes Individuum in einer konkreten Gesellschaft; er ist aber auch zugleich das Centrum, in welchem sich jene universelle Autorität realisirt, von der wir gesehen haben (119.), daß sie nothwendig nach einem wesentlichen Gesetze unserer Natur, aus der Zusammengesellung der Menschen, entspringt. Dieß anzunehmen zwingt uns alles, was wir über die Art und Weise gesagt haben, wie die abstrakte Gesellschaft zur konkreten wird. Um aber eine überzeugende Beweisführung zu geben, müssen wir wieder mit den Thatsachen anfangen, sie untersuchen, und die in ihnen eingeschlossenen Begriffe analysiren.

490. Die individuelle Unabhängigkeit ist nicht Souverainität. Wenn wir durch die Wüsten Amerika's reisten, und auf einen einsamen, freien Wilden stießen, würde wohl die Unabhängigkeit eines solchen Menschen den Titel Souverainität verdienen? Es genügt, die verschiedenen Worte zu betrachten, durch welche sie in den verschiedenen Sprachen ausgedrückt wird, um zu verstehen, daß sie eine Beziehung zu Untergebenen enthält, welche regiert werden.*) Es sei nun nicht ein einzelner Wilder, sondern eine Familie; wird das Familienhaupt Sou-

*) Siehe Haller II. C. 16. p. 217 u. f. Als Beispiel mag dienen: Rex von regere, majestas von major, princeps von primum caput, sovrano von su supra.

verain genannt werden? Wenn die Familie sich auf Weib und Kinder beschränkt, so wird ihn gewiß Niemand im eigentlichen Sinn des Worts Souverain oder Regent nennen; denn über wen sollte er regieren? Und die Familie der souverainen Fürsten heißt dennoch souverain in der gewöhnlichen Sprache, und das Regieren wird bei ihnen als ein Familienerbtheil betrachtet. Uneigentlich also und metaphorisch wird das Wort „Regieren" vom Vater gebraucht, so wie auch von dem Menschen, der sich selbst befiehlt. Der Grund liegt in der Natur der häuslichen Verhältnisse selbst, wo die nothwendige Verbindung zweier Geschlechter zur Fortpflanzung eine gewisse natürliche Einheit bildet, welche wohl verschieden ist von jener Einheit, die zwischen zwei Untergebenen oder zwei Freunden besteht. Dieß ist eine ganz moralische Einheit, jene hingegen eine natürliche, durch welche die Natur den physischen Zweck erreicht, der absolut von einer solchen Einheit abhängt, als nothwendig zur Subsistenz des menschlichen Geschlechtes. Einheit im Handeln setzt aber auch Einheit im Sein voraus, denn das, was nicht ist, handelt auch nicht. Also kann die Handlung dem Sein nicht vorangehen. Die Einheit des Seins also zwischen Vater und Mutter bildet die eine moralische Person, ja in einer gewissen Hinsicht sogar Ein physisches Wesen*), denn ihre Vereinigung ist eine physisch nothwendige zur Erreichung der Fortpflanzung.

491. Souverainität ist nicht eine unabhängige Familie.

492. Einheit der Familie.

Dasselbe läßt sich von den Söhnen sagen, obwohl aus einer verschiedenen Ursache. In dem letztern Verhältnisse erkennt man den Begriff der Einheit unmittelbar aus der Identität des Wesens, während in dem ehelichen Verhältnisse die Identität des Wesens sich aus der Einheit des Handelns ergibt. Die Söhne bilden die physische Einheit mit dem Vater, weil sie von ihm den Körper, ihr materielles Sein, erhalten haben; deßwegen läßt sich ihre Einheit mit dem Vater vergleichen mit der Einheit zwischen Frucht und Pflanze. Hieraus entsteht von selbst der Begriff, daß die Söhne eine Fortsetzung des Seins des Vaters sind, von welchem man sagt, daß er in den Söhnen wieder auflebt, und nach dem Tode in ihnen fortlebt.

Die häusliche Einheit ist also verschieden von der rein sociellen

*) Jam non duo sed una caro, sagt unser Erlöser, und fügt bei, daß diese Einheit ein Werk Gottes selbst ist: Deus conjunxit. Matth. 16.

Einheit und daher vermengt die Sprache als Ausdruck des natürlichen Gefühls die Beziehungen des Familienvaters nicht mit jenen des Souverain's; sondern unterscheidet sie deutlich: die häusliche Einheit hält die Mitte zwischen der individuellen oder physischen und der politischen oder öffentlichen. Der Sohn, die Frau fühlen gar wohl, daß sie etwas ganz anders sind als einfache Untergebene, sie fühlen, daß sie ein Theil vom Sein des Vaters, des Gatten sind. Ich leugne deßhalb nicht, daß dem Vater bisweilen souveraine Rechte zukommen: ich will nur den Begriff von Souverainität entwickeln und behaupte, daß der Vater als solcher, wenn auch unabhängig, nicht souverain ist; hat er diesen Titel, so schreibt sich dieß von einem andern Princip her, wie wir in Bälde sehen werden. (496.)

493.

Unterschied zwischen Knecht und Unterthan, zwischen Herr und Gebieter.

Geben wir nun diesem amerikanischen Wilden Sklaven; haben wir dann einen Souverain aus ihm gemacht? Was heißt Knecht sein? Wenn man wohl Acht gibt, so heißt das Wort dienen: Seine eigene Existenz zum Vortheil des Andern anwenden; so sagen wir, sich eines Instruments bedienen, d. h. es zu unserm Nutzen anwenden; gesetzliche Servitut eines Grundstückes heißen wir das Recht oder die Pflicht seines Besitzers etwas zu thun oder zu leiden zum Vortheil eines Andern, u. s. w. Ist dieß nun der Begriff, den wir vom Unterthan haben? Ganz gewiß nicht; denn wir unterscheiden ja in der gewöhnlichen Sprache den Unterthanen vom Diener. Der Soldat, der Beamte, die Obrigkeit treten in die Dienste des Fürsten, sobald sie das Amt übernehmen; zuerst dienten sie also nicht. Gebt also dem Wilden nur seine Diener, er wird deßhalb nie zum Souverain. So lange wir in ihnen nichts anders sehen, als Personen, die zum Besten ihres Herrn verwendet werden, seien deren auch hundert oder tausend, so haben wir nichts anders, als ein individuelles Handeln und deßwegen individuelles Sein. Die Familie also stellt auch mit den Dienern eine Einheit dar, welche sich der individuellen mehr nähert, als die Einheit einer öffentlichen Gesellschaft; denn die Söhne und die Gattin sind Eins mit dem Vater durch eine natürliche Einheit, die Diener vermöge einer Einheit der Handlung und eines Privatzweckes, der einzig und allein dem Herrn angehört.

494\. Die Rechtsüberlegenheit entspringt aus der allgemeinen Pflicht des Menschen als Menschen.

Verweilen wir einen Augenblick, um in diesen Dienern die Natur zu betrachten, in welcher sie ihrem Herrn vollkommen gleichen. Wir werden sogleich in dem allgemeinen Pflichtsprincip die Obligation wahrnehmen, welche den Herrn zum Wohlthun gegen seine Diener verpflichtet, nicht weil sie Diener, sondern weil sie Menschen sind; und ebenso sind die Diener verpflichtet, ihrem Herrn wohlzuthun, weil er Mensch ist und nicht, weil er Herr ist. (319 u. d. f.) Wenn der Herr hiedurch bewogen wird, seinen Dienern zu befehlen, sich nicht zu betrinken, ihre Mitdiener nicht zu ermorden, so wird er einen Akt als **Mensch**, nicht als **Gebieter**, ausüben; ebenso wird auch der Diener als **Mensch** handeln, nicht als **Diener**, wenn er den erzürnten Herrn hindern würde, seine Gattin oder sein Kind zu morden.

495\. In Vereinigung mit einer natürlichen, faktischen Ueberlegenheit.

Ist dieser Akt einer Menschenpflicht, wie ihn der Diener ausübt, der ein Verbrechen verhindert, die Folge einer **Auktorität** oder **Rechtsüberlegenheit**? Keineswegs. Der Herr, der die Trunkenheit verbietet, gebraucht seine Auktorität, der Diener, der den Mord verhindert, seine physische Kraft. Er thut es **mit Recht**, aber nicht **aus Recht**; es ist also ein großer Unterschied zwischen einer **gerechten Ausübung der Gewalt**, oder **einer faktischen Ueberlegenheit** und der Ausübung der Auktorität oder einer Rechtsüberlegenheit.*) Welches ist aber der Unterschied? Der Unterschied, wenn ich nicht irre, liegt hierin, daß das Vermögen des Dieners ein zufälliges ist, und in keiner Connexion mit der Natur seines Dienstes steht; er ist stark, nicht weil er Diener ist, sondern durch ein zufälliges Zusammentreffen von Umständen; die faktische Superiorität hingegen im Herrn gründet sich auf das Wesentliche seines Verhältnisses; denn **Herr sein** heißt nichts anders als Personen haben, die zum eigenen Vortheil gebraucht werden und daher: die Kräfte der eigenen Diener in sich

*) Man bemerke wohl diesen so wichtigen Unterschied: der Obere, der seine Auktorität mißbraucht, mißbraucht ein Recht; ein jedes Individuum, welches den Schwächern überwältigt, mißbraucht die Gewalt. Aus diesem Gegensatze entspringt die Schlußfolge, daß die Auktorität wesentlich gerecht ist; denn wäre sie ungerecht, würde sie sich selbst zerstören, da sie zur ungerechten Rechtsüberlegenheit würde. S. *Romagnosi:* Assunto primo u. s. w., §. 19. p. 166.

vereint haben. Die faktische Superiorität, da sie dem Herrn als solchem, wesentlich eigen ist, kann eine wesentliche Folge haben, d. h. eine Folge, die sich aus der Natur der Dinge selbst ergibt, und daher fähig ist, uns die Absichten des Schöpfers zu offenbaren. (108 u. f.) Wir können also ganz recht schließen, es sei die Absicht des Schöpfers, daß der Herr die Ausschweifungen der Diener verhindere, und daß dieß im gewöhnlichen Gang der Dinge liege; denn er muß von Natur aus Andern helfen, er muß stark sein, und mithin gegen seine Untergebenen etwas durchsetzen können. Er muß also vermöge eines beständigen Naturgesetzes so leiten, daß die Diener in der Ordnung verbleiben, die ihnen nützlich und zugleich naturgemäß ist. Es ist also ein beständiges Naturgesetz, daß der Herr seine Gewalt dazu gebrauchen muß, seine Diener in der Uebung der Pflicht zu erhalten, und dieß nicht zum eigenen Vortheile, sondern zum Gesammtwohl. Der Herr hat also, außer dem Recht, das zu befehlen, was ihm nützt, auch das Recht, zu befehlen, was der natürlichen Ordnung nützt. Wer sieht nun in diesen beiden Rechten nicht den großen Unterschied? Das erste ist Gewalt des Herrn, das zweite Auktorität des Obern.

496. Unterschied der verschiedenen Grade der Auktorität, wie er sich aus dem Gesagten ergibt.

Der von uns betrachtete Wilde wird also die Auktorität eines Obern nebst der Gewalt eines Herrn und den Rechten eines Vaters und Ehegatten besitzen. Die Auktorität aber als Oberer ist in ihm etwas ganz anders, als die Gewalt, die er als Herr besitzt. Als Herr hätte er nur das Recht, seinen Dienern das zu befehlen, was seiner Person zum Vortheil ist; als Oberer aber muß er auf die Ordnung und das Wohl Aller bedacht sein, seien es nun Diener, Weib oder Kinder. Und dieses letzte Ergebniß, wo nämlich nebst dem Weib und nebst den Kindern auch die Diener in demselben Verhältnisse als Untergebene zu dem Haupte sich befinden, macht es uns immer deutlicher wie die Auktorität des Vaters unterschieden ist von jener des Obern (492.), obwohl sie dieselbe per eminentiam in sich schließt. Sie unterscheidet sich von ihr in ihrem Zwecke, denn sie bezieht sich auf das Wohl der Kinder im Einzelnen, welches das ihr von der Natur vorgesteckte Ziel ist, wie wir sehen werden, wenn wir von der häuslichen Gesellschaft sprechen; sie ist verschieden von ihr in ihrem Principe, weil sie aus Blutsverwandtschaft entspringt, und daher gleichsam ein Anhängsel bildet zur individuellen Pflicht der Selbst-

erhaltung und Selbstvervollkommnung (271.); während die Auktorität des Obern sich aus der Natur der Gesellschaft ergibt. (424.) Sie ist verschieden von ihr in ihrer Gewalt, denn sie steht in dem Verhältnisse zu den Bedürfnissen der Kinder und nimmt daher allmählig ab, je nachdem die Kinder in's Knaben-, Jünglings- oder Mannesalter vorrücken; während die Auktorität des Obern für Jeden, der im väterlichen Hause ist, immer dieselbe bleibt. Was wir von dem Wilden gesagt haben, läßt sich auch auf die Häupter barbarischer Völker und Nationen anwenden, die beim Falle des römischen Reichs das südliche Europa überschwemmten, und auf jene Patriarchen, von welchen die Genesis spricht, und sie uns als kleine Souveraine zeigt. Sie gaben Befehle für ihre Stämme und Familien nicht blos zu ihrem eigenen Nutzen, sondern zum Gemeinwohl; sie hatten also nicht blos Rechte als Herren, sondern auch als Obere.

497. Die Souverainität ist die unabhängige Ueberlegenheit.

Bildete diese ihre Stellung aber auch eine wahre Souverainität? So lang sie das Gemeinwohl beförderte, ohne hierin von einer andern Obrigkeit abzuhängen, war sie wirklich eine souveraine; denn was ist Souverainität anders als unabhängige Auktorität? Alle faktischen Beweise, wie sie Haller (490.) in unserer Sprache beobachtet hat, zeigen, daß dieß der wahre Begriff sei, den wir uns von Souverainität bilden, und daß mithin die Souverainität um so vollkommner sein wird, je unabhängiger sie von jedem fremden Einflusse bleibt. Von dem Augenblicke an, wo das Haupt des Stammes oder der Familie aufhört, das Gemeinwohl von sich allein aus zu befördern, ist es nicht mehr souverain, oder verliert wenigstens so viel von seiner Souverainität, als es an Abhängigkeit zugenommen. Ganz richtig nämlich bemerkt jener Auktor, daß die Souverainität nirgends in ihrer Vollendung gefunden werden könne, als bei ihm, der den Titel des Königs der Könige trägt, wie auch bei ihm das Verhältniß als Herr das ausgebildetste ist, und er daher auch den Namen: Herr der Herren verdient.*)

498. Verschiedene Grade von Souverainität.

Die Souverainität kann also in dem Maaße abnehmen, als die Unabhängigkeit abnimmt, ohne daß man mit Bestimmtheit die Grenze angeben könnte, welche die Souverainität von der Abhängigkeit trennt, und wir müssen auch

*) Kein Wesen in der Natur, außer Gott, kann vollkommen unabhängig sein. *Romagnosi* assunto I. §. 18. pag. 160.

von ihr dasselbe sagen, wie von jeder andern moralischen Eigenschaft, daß sie ein Mehr oder ein Weniger haben kann, ohne ihr eigenthümliches Wesen dabei zu verlieren, und daß die Bestimmung über ihr gänzliches Auslöschen nicht durch genaue Rechtsprincipe geschehen könne, sondern durch eine moralische Schätzung kluger Männer, von welcher wir in Kurzem das natürliche Fundament erklären werden. (502.)

499. Bemerkungen zur Theorie Hallers.

Aus dem Gesagten wird man einsehen, wie die Theorie des genannten Auktors zu verstehen sei, wenn er sagt, daß der Souverain nichts anders sei als ein unabhängiger Herr. Dieß ist sehr wahr. Ein unabhängiger Herr ist ein Souverain; aber warum? Nicht weil alle Unterthanen Diener sind, sondern weil jeder Herr der natürliche Obere seiner Diener ist. Um daher jede Zweideutigkeit zu vermeiden, würde ich lieber jenes allgemeine Princip anders ausdrücken und sagen, daß der Souverain nichts anders ist als ein unabhängiger **Oberer**. So wie ein Oberer nicht die Auktorität im Abstrakten ist, sondern die Person, auf welche die Auktorität im Konkreten übertragen wurde, so drücken wir also mit dem Worte „ein Oberer" einen Menschen aus, der mit Auktorität ausgestattet ist, und wir werden auf diese Weise die beiden Elemente der Souverainität, welche in den beiden sich gegenüberstehenden Systemen (489.) getrennt schienen, vereinigt haben. Durch das Wort „unabhängig" fügten wir das letzte Merkmal bei, welches die Souverainität von jeder andern höhern Stellung unterscheidet.

500. Der Souverain ist ein Stellvertreter Gottes.

Man wird auf diese Weise immer besser begreifen jenen weisen Ausspruch, „daß der Souverain ein Ebenbild Gottes, ein Stellvertreter Gottes sei"; denn er participirt nicht nur von jener Auktorität, mit welcher Gott die Welt zu ihrem eigenen Beßten regiert; — diese Participation ist allen Obern eigen — sondern er nimmt daran Theil mit der Beigabe der Unabhängigkeit, in welcher die Metaphysiker den eigentlichen charakteristischen Unterschied des göttlichen Wesens finden, wenn sie es ein unabhängiges Wesen, ein ens a se nennen.

501. Was ist der Staat?

Aus dem Begriffe der Souverainität, wie wir ihn erklärt haben, ergibt sich als Corollarium der Begriff vom Staat. Jedermann weiß und sieht es täglich, daß es unter den öffentlichen Gesellschaften abhängige und unvollendete, und dann

unabhängige und complete gibt. So bildet z. B. die Stadt Palermo eine öffentliche Gesellschaft unter dem ihr vorgesetzten Prätor, diese Gesellschaft aber ist eine incomplete und abhängige; incomplet, weil sie einen Theil eines größern politischen Körpers bildet; abhängig, weil der Prätor von einer höhern Auktorität abhängt. Das ganze Reich der beiden Sicilien aber bildet eine öffentliche Gesellschaft, deren Haupt Gesetze gibt, welche von keiner andern Auktorität der Erde zurückgenommen werden können. Die Gesellschaft, welcher dieses Haupt vorsteht, heißt Staat (vielleicht weil sie eine complete und ständige ist, und nicht anderer politischen Gesellschaften bedarf, um alle menschlichen Neigungen in der blos natürlichen Ordnung zu befriedigen) und kann auf folgende Weise definirt werden: „Eine öffentliche, unabhängige Gesellschaft".

502. Welche Unabhängigkeit ist erforderlich, um einen Staat und eine souveraine Auktorität zu bilden?

Welche Unabhängigkeit dazu nothwendig ist.

Es gibt Souveraine, die mehr oder weniger von äußern Einflüssen in ihrer Regierung beschränkt sind, tributpflichtige Souveraine, Souveraine, deren Wahl von einem größern Potentaten abhängt u. s. w. Nehmen nun diese Beschränkungen der Gesellschaft die nothwendige Unabhängigkeit, so daß sie keinen Staat mehr bilden und ihr Oberer nicht Souverain genannt werden kann? Es handelt sich hier, wie Jeder sieht, um eine reine Wortdefinition, welche man nur aus dem Gebrauche entnehmen kann; dieser sagt uns aber, daß eine öffentliche Gesellschaft so lange einen Staat bildet, als die von ihrem Obern gegebenen Gesetze keiner andern Bestättigung bedürfen, um für die Untergebenen verpflichtend zu werden, weil dann seine politische Existenz nicht dazu bestimmt ist, den Theil einer größern Gesellschaft zu bilden.*) Daß dieser Staat einen Tribut zahlen muß, daß er gewisse Grenzen in seinen Beziehungen nach Außen nicht überschreiten kann, dieß ändert Alles nicht wesentlich seine Unabhängigkeit in seinem politischen Sein, so wie das Individuum nicht aufhört, frei zu sein, wenn es auch in seinem Handeln verpflichtet, oder wie immer auf gewisse Grenzen angewiesen ist, wenn es nur über seine eigenen Handlungen volle Macht hat und nicht als Theil eines mächtigeren Individuums betrachtet werden muß, zu dessen Vortheil es seine Handlungen herzugeben hat. (434.)

---

*) Siehe Romagnosi im citirten Buche p. 164.

In diesem Falle würde es zum Diener. Hieraus erklärt sich, daß die Unabhängigkeit, von welcher wir sprechen, keine faktische, sondern eine rechtliche sein müsse; denn diese allein befreit uns in der moralischen Ordnung davon, Glied eines andern Ganzen zu sein. Deßwegen hört eine souveraine Gesellschaft, wenn sie auch von einem mächtigen Nachbarn unterdrückt wird, nicht auf, einen Staat zu bilden; ein Haufen von Abentheurern hingegen und Räubern bildet keinen Staat, wenn sie auch faktisch unabhängig sein sollten.

503. Definition des Staates u. des Souverains: die Souverainität ist ein Geschenk des Himmels.

Aus dem bisher Gesagten entnehme ich, daß der Staat eine politische unabhängige Gesellschaft ist, d. h. eine solche, welche nicht den Theil einer größern Gesellschaft bildet. Der Souverain ist jene moralische oder physische Person, die über einen Staat herrscht. Ein Familienvater also, ein Herr kann dann Souverain genannt werden, wenn die Familie und die Dienerschaft zu einer solchen Zahl angewachsen ist, daß sie sich selbst genügt und einer rechtmäßig erworbenen Unabhängigkeit versichert ist. Die Gewalt des Souverains bleibt übrigens immer verschieden von jener des Vaters und des Herrn, weil sie aus den Gesetzen und dem Universalzweck der menschlichen Natur entspringt, nicht aus dem Partikularzweck des väterlichen und Herrn-Verhältnisses. Diese Gesetze und dieser Universalzweck haben in der Person des Souverains die Auktorität begründet, kraft jener Combination, die man Glück und Schicksal nennt, Ausdrücke, die in ihrem negativen Sinne nichts anders heißen als, die Unwissenheit, in der wir uns bezüglich der unmittelbaren Ursachen einer solchen Combination befinden, und die Unfähigkeit, sie durch gewisse Grundsätze zu regeln. Im positiven Sinne deuten sie auf jene höchste Vorsehung hin, die mit den weisesten, aber unerforschlichen Gesetzen die moralische und physische Welt regiert. Deßwegen hat auch die ausdrucksvolle Sprache unserer Väter mit einer tiefern Philosophie es Gott allein überlassen, die Kronen auszutheilen, indem sie die Herrscher Könige von Gottes Gnaden nannten. Die Souverainität ist ein Geschenk Gottes, nicht nur weil die Socialauktorität im Abstrakten sich auf die göttliche gründet (428.); sondern auch weil jene faktische Superiorität, durch welche die Auktorität in einer bestimmten Person sich

concentrirt, von der göttlichen Vorsehung ausgeht (470.), und weil es eben jene Vorsehung ist, welche gewisse Gesellschaften und ihre Obern aus dem Privatzustande zur Unabhängigkeit, vermittelst unerforschlicher Combinationen emporhebt.

IX. Kapitel.

Entwicklung der Gesellschaft; ihre Formen.

504. Problem zur Lösung.

Durch die genaue Analyse, welche wir von den zwei Socialelementen dem abstrakten, nämlich und dem konkreten, den zwei Socialpersonen, dem Obern und dem Untergebenen, und von dem Begriff der Souverainität, als einer unabhängigen Superiorität, gegeben haben, scheint es uns nun möglich, ohne große Schwierigkeit das Fortschreiten der Gesellschaft auf dem Wege der Thatsachen zu verfolgen, und die allgemeinsten Gesetze davon zu verstehen. Hiezu lade ich nun meinen Leser ein, und füge zugleich die Bitte bei, wohl zu bedenken, daß der Philosoph nur Erklärer der Natur ist, nicht aber eigener Erfinder. Ich begebe mich daher nicht in mein Cabinet, um das zu erdichten, was nie bestand, sondern um im Geiste durch die Welt zu wandern, das zu betrachten, was ist und darauf die aus der Analyse sich ergebenden Principien anzuwenden. Was werden wir in der Welt sehen? Ueberall die verschiedensten Gesellschaften, nach einem beständigen Typus gebildet; wo sich Menschen vorfinden, da zeigt sich auch das Wesen einer Gesellschaft; die konkrete Anwendung aber der beiden Socialpersonen, in ihren gegenseitigen Beziehungen, ist ebenso mannigfaltig in ihren Formen, wie in ihrer Anzahl; so zwar, daß jede politische Gesellschaft, wie jedes einzelne menschliche Individuum ihre eigene Physiognomie zu haben scheint. Durcheilen wir das moderne Europa. Welcher Unterschied zwischen einer österreichischen Monarchie und einer preußischen, russischen, französischen, englischen? Durchgehen wir die Zeiten, und vergleichen wir, ich will nicht sagen, Republiken mit Monarchien, nomadische Gesellschaften mit Landbautreibenden, civilisirte Völker mit barbarischen.... nein, vergleichen wir ein Reich mit sich selbst in den verschiedenen Formen, in welchen

es sich zeigte, in den verschiedenen Phasen seiner Blüthe, seines Abnehmens, seines Verfalls. Welcher Unterschied zwischen dem Reiche der Cäsaren in Rom, der Auguste in Constantinopel, der Carolinger und ihrer Nachfolger in Frankreich, in Deutschland! Diese Mannigfaltigkeit ist die große Thatsache, deren wesentliche Differenzen und reelle Ursachen ich zu erforschen gedenke. Ich frage mich selbst, welche die *wesentlichen* Verschiedenheiten der Regierungsformen seien, und wie sie aus dem Naturgesetze entstanden sind? Wie in denselben wesentlichen Formen so viele einzelne Abweichungen vorkommen können? Ich untersuche dieß aber als Philosoph, nicht als Historiker: dieser sammelt die einzelnen Fakta und entwickelt sie in der Ordnung ihrer Reihenfolge; der Philosoph betrachtet sie, scheidet alle rein individuellen Umstände aus, und bildet aus ihnen ein philosophisches System. Um sie aber unterzuordnen und darüber zu urtheilen, muß er sich immer an das Faktum halten und daher dasselbe mit einer beständigen Beobachtung studieren und sich nicht mit dem Lesen weniger oder ungewisser Erzählungen unwissender oder vorurtheilsvoller Auktoren begnügen.

503. Hallers Critik über die alte Eintheilung der Regierungsformen.

Eine etwas oberflächliche Beobachtung der Thatsache war die Ursache einer sehr alten Eintheilung der Regierungen in demokratische, aristokratische, monarchische und gemischte. Aristoteles hat sie angenommen, und ihm folgten so ziemlich alle Publicisten. Ich wage nicht, sie zu tadeln, so lang es sich um eine populäre Classifikation handelt; denn das Volk unterscheidet mit seinen materiellen Blicken viel besser eine Regierung von der andern durch die verschiedene Anzahl der Regierenden, als durch die Erforschung der Natur ihrer Auktorität; ja ich werde selbst mich dieser Nomenklatur bedienen, welche ein Ausdruck des materiellen Faktums ist, und daher nützlich werden kann als Abbreviatur, oder wenn wir wollen, auch als Unterabtheilung der Polyarchien, wenn nur die wahre Natur der socialen Form erklärt ist. Die Polyarchien können in der That entweder einen monarchischen Anstrich haben, wie Venedig ehedem, oder aristokratisch sein, wie vorher Genua, oder demokratisch, wie einige Schweizercantone, San Marino u. s. w. Handelt es sich aber um die Feststellung einer primitiven, philosophischen Eintheilung, die mit einiger Genauigkeit auf die Natur und die Wesenheit der Dinge begründet ist, so billige ich sehr die Critik

Hallers über jene Eintheilung*), der jede Regierungsform auf Monarchie und Republik zurückführt. Was ist in der That die Demokratie? Ist es die Regierung Aller?**) Wo gibt es oder wo gab es je, wo konnte es je eine wahre Regierung geben, an welcher Alle Antheil nehmen?

596. Es gibt keine vollkommene Demokratie.

Nehmen alle Besitzer an der Regierung Antheil? Wer gehört zu diesen Besitzern? Genügt irgend ein Besitz dazu, so gehört hieher wohl jeder Bettler, der wenigstens seine Lumpen besitzt. Sind es die Familienväter, die regieren? Ein reicher Junggeselle aber ist kein Familienvater, und so würde der Begütertste des Landes aus der Zahl Aller ausgeschlossen, weil er nicht vermählt ist. Und das Weib, kann es unter die Zahl der Besitzer gerechnet werden? Und die Diener und die Sklaven gehören sie zu jenen Allen, und die Jünglinge und die Kinder, wie lange werden sie der Niemand sein, wie Ulysses in der Höhle Polyphems? Würde ich einen Auktor kennen, wo alle diese Fragen gehörig beantwortet wären, nicht mit unwillkührlichen, vom Dreifuß aus gegebenen Orakelsprüchen***), sondern durch Beweise auf Thatsachen gestützt, so würde ich die Gründe erwägen und als aufrichtiger Freund der Wahrheit dieselben entweder annehmen oder als Sophismen widerlegen. Da ich aber wirklich keinen solchen Auktor kenne, so verweise ich meinen Leser auf die citirten Stellen Hallers und behaupte, daß die Demokratie eine Regierung von Vielen, nicht von Allen ist. Es ist hier zu bemerken, daß die Vielen, welche regieren, doch immer nur Wenige sind, im Vergleich

---

*) Restauration der Staatswissenschaft. Thl. I. Cap. 20. p. 252 u. f.

**) Rousseau scheint so gedacht zu haben: Contract soc. l. 2. c. 4. Die Bürger vereinigen sich alle unter den nämlichen Bedingungen und müssen alle dieselben Rechte genießen. Und im 6ten Kap. heißt es, jede legitime Regierung ist eine republikanische. Sonderbar ist es, daß der Sophist, während er behauptet, keine Regierung sei legitim, wenn nicht Alle daran Theil nehmen, es doch für unmöglich hält, daß Alle regieren. Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours... Voilà d'où nâit la nécessité d'un législateur; was ebenso viel heißt als: Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß das Volk von Andern regiert werde.

***) Dieß ist der Vorwurf, den Haller jenen Sophisten macht: Sie geben und nehmen das Bürgerrecht ohne andern Beweggrund, als den ihrer reinen Willkühr.

mit den Uebrigen, daß es immer die durch Reichthum, Auktorität und andere Vorrechte Ausgezeichneten sind: jede Demokratie nämlich ist nichts anders, als eine Regierung der Optimaten.

507.

Der Unterschied zwischen ihr und der Aristokratie ist ein zufälliger, kein wesentlicher.

Was wird nun für ein Unterschied sein zwischen Demokratie und Aristokratie? Wie viele Regierungshäupter werden erfordert, um eine Regierung eine demokratische nennen zu können?*) Wird erfordert, daß das Volk für sich regiere, oder genügt es, daß es eine Stimme habe bei der Wahl der Deputirten? .... Ich könnte hier eine ganze Reihe von schwer zu lösenden Fragen anführen, aber wozu dieß? Wenn man auch die Zahl für Aristokratie und Demokratie mathematisch bestimmen könnte, würde hiedurch der Unterschied zwischen beiden Regierungen, auch in dieser numerischen Bestimmtheit je ein wahrhaft philosophischer, sich aus der Wesenheit derselben ergebender sein? Ich gestehe, daß ich keinen andern Unterschied zwischen ihnen sehe, als jenen, der zwischen zwei Haufen Getreides von verschiedener Größe vorhanden ist, z. B. zwischen einem Schäffel und vier Schäffel. Die Differenz hat blos für den Mathematiker eine Geltung, der die Quantität betrachtet, nicht für den Philosophen, der auf die Natur der Dinge eingeht. Man wird vielleicht aus dem Adel der Regierenden eine wesentliche Eigenschaft für die Aristokratie hernehmen, wodurch die Form der aristokratischen Regierung in ihrer innern Wesenheit von der demokratischen unterschieden wird, in welcher das Volk, die Menge regiert. Hier wird vorausgesetzt, daß das Volk und die Menge wirklich regieren, was wir so eben nicht nur als falsch, sondern auch als unmöglich erwiesen haben. Der Adel bildet also auch, als eine reelle Eigenschaft betrachtet (seine Principien werden wir anderswo philosophisch untersuchen), keinen wesentlichen Unterschied zwischen den zwei Regierungsformen, denn in beiden regiert immer ein Adel, d. h. ein mehr oder weniger zahlreicher Körper von Optimaten.

---

*) Montesquieu sagt ganz deutlich, daß die Aristokratie, in welcher eine große Anzahl von Senatoren an der Spitze steht, zur wahren Demokratie wird. L'aristocratie è dans le senat, la democratie dans le corps des nobles. Le peuple n'à rien. Esprit des lois. l. 2. ch. 3.

508. Die gemischte Regierung ist entweder eine wahre Monarchie oder wahre Polyarchie.

Mischen wir nun diesen beiden Formen oder vielmehr Quantitäten von Regierenden einen obersten Repräsentanten bei, und nennen wir ihn, wie wir wollen, entweder Dogen, Präsidenten, Statthalter, König, Kaiser, so werden wir einen numerischen Zuwachs erhalten, zwei Schäffel mehr ein Körnchen, oder wenn wir wollen, mehr eine Aehre, denn dieser Einzige zählt dann für zehn, zwanzig und dreißig. Können wir aber einen klaren und deutlichen Unterschied angeben zwischen einer gemischten und aristokratischen Regierung? Die Stimme der Repräsentanten in der Polyarchie (Demokratie oder Aristokratie ohne Unterschied) ist entweder eine rein consultative, und dann wird der Souverain ein einziger sein; oder sie ist eine deliberative, und der Souverain wird dann nicht mehr physisch Eine Person sein.

509. Monarchie und Polyarchie sind die zwei wesentlich verschiedenen Regierungsformen.

Zwischen dem Einen und nicht Einen, zwischen dem einfachen und zusammengesetzten ist der Unterschied ein wesentlicher. Das Eine und das nicht Eine bilden also zwei wesentlich verschiedene Regierungsformen. Hiemit ist die Theorie der Socialformen auf die letzten Elemente der Metaphysik zurückgeführt, wie sie von Cousin in der vierten Lektion seiner Einleitung entwickelt werden, auf das Eine und Mehrfache.*)

510. Beobachtung des gewöhnlichen Faktums.

Diese Betrachtung entfloß unwillkührlich meiner Feder bei der Widerlegung der frühern Eintheilung der Regierungsformen; übrigens hege ich nicht die Absicht, auf den Wegen der reinen Metaphysik vorwärtszuschreiten; ich will vom Faktum und von den darauf gegründeten Theoremen ausgehen. Dieß sind aber folgende: 1. Die Socialform im Abstrakten ist nur Eine: die Verschiedenheiten kommen aus der konkreten Anwendung und finden sich daher nur in den einzelnen Gesellschaften. (442.) 2. Jede einzelne Gesellschaft, jene primitive ausgenommen, die vom Schöpfer selbst gebildet war, entspringt aus einem vorhergehenden Zustande, in welchem sie begründet und festgewurzelt ist. (445.)

---

*) La raison humaine de quelque manière qu'elle se développe .... ne conçoit toutes choses, que sous la raison de deux idees. Examine-t-elle les nombres et la quantité? il lui est impossible d'y voir autre chose, que l'unité ou la multiplicité.... L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité: voilà les idées elémentaires de la raison en matiére de nombre. Introd. Leç. 4. p. 108.

3. Die erste, die natürlichste, die einfachste der einzelnen Gesellschaften ist die Familie oder die häusliche Gesellschaft, das nothwendige Verhältniß jedes menschlichen Individuums in der ersten Morgenstunde seines Lebens. (462 u. d. f.) Will ich dieß vorausgesetzt mit Sicherheit und Wahrheit die socialen Formen erkennen, so muß ich die ungeheuere Maschine des Socialkörpers in seine ersten und einfachsten Elemente (in die Familien) zerlegen, und betrachten, wie sich eine Familie entwickelt, wie aus ihr eine öffentliche Gesellschaft entstehen kann, und in welchen Formen und in welchen individuellen Verhältnissen die öffentliche, unabhängige Auktorität, die Souverainität nämlich, dabei erscheinen muß, wo die von uns aufgestellten Grundsätze (3tes und 4tes Kap.) der allgemeinen Gerechtigkeit vorausgesetzt werden müssen.

511. Der Vater ist der natürliche Obere seiner noch unmündigen Kinder.

Die Untersuchung der allmähligen Entwicklung einer Familie ist nicht ein Werk der Metaphysik oder der Einbildungskraft: wir haben den Gegenstand täglich unter unsern Augen und unter den Händen. Nur etwas verlange ich von der Einbildungskraft, daß sie mir nämlich eine solche Familie in ein unbewohntes Land hinbringe, um sie so für sich als Keim des Staates betrachten zu können. Zwei Ehegatten haben Kinder und bebauen die Erde; mit dem Beistande der heranwachsenden Kinder dehnt sich ihr Ackerbau aus, ihre Jagden, ihre Fischereien, ihre Wohnungen, ihre Heerden nehmen zu. Die Kinder sind indessen dem Vater unterworfen, zuerst aus natürlichem Instinkte, dann aus Dankbarkeit, Pflicht und Nothwendigkeit; der Vater wird mithin ihr faktischer und gesetzmäßiger Oberer sein, denn in ihm findet sich nothwendig die Socialauktorität vor, wenn sie die sociale Einheit bilden soll. (424.)

512. Die mündigen Kinder können beim Vater bleiben, oder sich von ihm trennen.

Die Söhne werden endlich zur Mannbarkeit gelangen. Drei Dinge sind dann möglich: entweder bleiben sie im Hause des Vaters, oder sie erbauen sich auf dem Grundbesitze des Vaters eine neue Wohnung, oder sie ziehen aus, um sich an andern Orten anzusiedeln, die wir als unbewohnt annehmen. Wo sie auch hingehen mögen, bilden sie neue eheliche Gesellschaften und vermehren sich. Welche neue Verhältnisse werden nun hieraus entstehen?

513. Der Vater ist der unabhängige Obere über die im Hause Gebliebenen.

Werden die Ersten, die im väterlichen Hause geblieben sind, wohl das Recht haben, sich gegen den Vater zu erheben, die häusliche Ordnung zu stören, die Befehle des Vaters zu überschreiten? Gehen wir auf die allgemeinen Rechtsprincipien zurück. Der Vater, blos als Mensch betrachtet, ist den Söhnen gleich; als Vater aber steht er höher als die Söhne. (356.) Keiner also von ihnen kann ein Recht haben auf das vom Vater erbaute Haus, und wenn der Vater ihnen erlaubt, dort zu wohnen, so vereinigen sich mit den Rechten des Herrn auch jene des Wohlthäters. Ganz auf dem Wege des Rechtes könnte er also Jeden von seinem Hause ausschließen, der ihm lästig würde; denn gerade in diesem Ausschließungsrechte liegt das Wesentliche der Herrschaft. (399 u. d. f.) Er hat also das Recht in seinem Hause zu befehlen, und Alle, die darin wohnen, haben die Pflicht, in Allem ihm zu gehorchen, was sich auf die häusliche Ordnung bezieht.

Der Vater aber mit dieser vernunftgemäßen Gewalt ausgestattet, ist zugleich von jener universalen Pflicht gebunden, das Wohl der Andern zu fördern. (494.) Er muß sich also seines Rechts bedienen, um das Wohl aller seiner Mitbewohner zu wirken. Er hat also natürlicher Weise in der häuslichen Gesellschaft die Rechtsauktorität, und keiner von den im Hause gebliebenen Söhnen kann seine Befehle ohne Störung der Ordnung verletzen.

514. Auch über jene, die auf des Vaters Grundbesitz, aber in verschiedenen Häusern wohnen.

Gehen wir nun zu Jenen über, die auf dem Grundbesitz des Vaters sich anbauten, und mit Uebereinstimmung des Vaters neue Wohnungen, Nachkommenschaft und neue Familien begründeten. Mit welchem Rechte besitzen sie die Erde, auf der sie wohnen? Mit jenem, das ihnen der Vater zukommen ließ, er, der sie von dem seinigen ebenso gut ausschließen, als ihnen willkührliche Bedingungen vorlegen konnte, wenn sie daselbst verbleiben wollten. Wollten sie diesen sich nicht fügen, so mußten sie von dannen ziehen. Der Vater behält also das Recht, sie auszuschließen, im Falle sie die Bedingungen nicht beobachten; denn wir setzen voraus, daß ihm das Dominium über jene Besitzungen geblieben ist. Hat er von seiner Seite eingewilligt zur Bildung eines neuen Hauses und einer neuen Familie, so sind diese letztern das Werk der Söhne, nicht jenes des Vaters; sie gehören daher den Söhnen an und nicht dem Vater (406.), und mithin haben die Söhne und nicht der Vater

515. Die Söhne sind Herren im eigenen Hause.

das Recht, die Ordnung darin zu erhalten und zwar aus denselben Principien, kraft welcher der Vater dieses Recht im eigenen Hause übt. (513.) Die Bedingung, jedem der Söhne das Regiment im eigenen Hause zu überlassen, ist bei ihrer Ansiedlung wesentlich in der Einwilligung des Vaters mit enthalten.

Hat aber diese Einwilligung alle Bande der Abhängigkeit zwischen Söhnen und Vater zerrissen? Keineswegs, denn sie leben auf dem Grundbesitz des Vaters, hängen immer noch von ihm ab, und der Vater steht höher als sie vermöge eines Rechts, welches kein blos väterliches ist; und dieses Rechts muß er sich als Mensch bedienen, um sie zum Guten zu führen, und ihnen das Böse zu verbieten. Er ist also ihnen gegenüber nicht blos Vater, nicht blos Herr des von ihnen bebauten Landes, sondern auch natürlicher Wächter über das Gemeinwohl, d. h. Oberer; so zwar, daß, wenn einer der Söhne in seiner eigenen Familie die väterlichen Rechte mißbrauchen würde, der Vater diese Excesse verhindern könnte und müßte, weil er als Mensch das Wohl seines Sohnes und seiner ganzen Nachkommenschaft wünschen muß, und wenn zum Gemeinwohl gemeinsame Hülfe nothwendig wäre, so könnte der Vater Allen, die auf seinen Gründen wohnen, die Pflicht des Beistandes auferlegen.

516.

Die Superiorität des Vaters entspringt aus der Auktorität im Abstrakten u. der faktischen Herrschaft.

Auf diese Weise sehen wir eine Art von Superiorität entstehen, welche nicht in der häuslichen Gewalt liegt, denn diese gehört jedem der Söhne in seinem eigenen Hause; es ist auch nicht die väterliche Auktorität; denn wir haben die Emancipation der Söhne schon vorausgesetzt; es ist auch nicht das Recht des Dominiums, denn dieses erstreckt sich nur auf Land und Gut, nicht auf die Familien der Söhne. Woraus entstand nun diese Superiorität? Aus der jedem Menschen eigenthümlichen Pflicht, das Wohl des Nächsten zu wirken in Vereinigung mit dem Rechte des Dominiums, welches in dem Haupte und Begründer dieser zunehmenden Gesellschaft ein persönliches geworden ist. Das Recht des Vaters, jeden Ungehorsamen von seinem Besitze auszuschließen, war die Ursache der faktischen Superiorität in ihm. Diese in Vereinigung mit der Pflicht der allgemeinen Liebe befahl ihm, zum Wohl der Söhne mitzuwirken (494.), und in demselben Verpflichtungsakte verlieh sie ihm auch das Recht, indem sie in den Söhnen die entsprechende Pflicht zu

gehorchen hervorrief, d. h. sie bildete die Rechtssuperiorität oder Auktorität. Alles dieß geschieht, wie man leicht sieht, zum gemeinschaftlichen Wohl der Gesellschaft, die Auktorität selbst aber hängt nicht von der Gesellschaft ab, außer in so fern, als die Söhne, die auf dem Besitze des Vaters geblieben sind, davon gehen*) und so dem Vater nicht so fast die Rechte, als nur ihre Ausübung entziehen konnten.

517. Territorial-Souverainität. Wir sehen auf diese Weise aus einem täglichen Faktum eine Superiorität entstehen, welche sich auf das Dominium zu stützen scheint, die aber in dem Rechte auf das Territorium nur ihr materielles Element erkennt, wodurch dem abstrakten Princip der Auktorität nur die Gelegenheit gegeben wird, sich auf ein Individuum, auf den gemeinschaftlichen Vater, niederzulassen. Und weil diese Superiorität gemäß unserer Voraussetzung auf einer wüsten Insel gefunden wird (511.), so ist sie eine unabhängige, d. h. die Territorial-Souverainität.

518. Sie kann erblich oder ein Patrimonium werden. Stirbt der Vater und läßt einem seiner Söhne alle Dominiums-Rechte (418.), so wird dieser aus fast gleichen Gründen in die Pflichten und Rechte, das Gemeinwohl zu befördern, eintreten; denn auf dem eigenen Territorium wird er der natürliche Obere sein. Ich sagte „aus fast gleichen Gründen", der Vater nämlich kann dem Erben das Faktum seines väterlichen Verhältnisses nicht übergeben, und mithin auch nicht die davon unzertrennlichen Rechte, und so wird, je mehr in den Familien der Fürsten Generationen aufeinander folgen, auch jenes Ver-

*) Wir müssen auf diesen Punkt wohl Acht geben, weil er uns die Wurzel des irrthümlichen Socialvertrags handgreiflich macht. Dort gehorchen die Söhne, weil sie gehorchen wollen, also gibt es einen wenigstens schweigend eingegangenen Vertrag zwischen Vater und Söhnen, woraus sich die Superiorität des erstern ergibt. Dieß ist falsch. Die Auktorität des Vaters entsteht nicht aus der Uebereinkunft mit den Söhnen, sondern aus der Nothwendigkeit, einen Obern zu haben, und aus dem Rechte des Dominiums, welches dem Vater allein über jenes Stück Land zukommt. Dieser ist zu einer gerechten Regierung verpflichtet, nicht aus einem Vertrag mit den Söhnen, sondern aus einer Pflicht, die ihm als Mensch zukommt. Die Söhne gehorchen gern, aber nicht aus freiem Willen: sie wollen, weil sie müssen, sie müssen aber nicht, weil sie wollen; sie könnten davon gehen und nicht gehorchen; so lang sie aber bleiben, gehorchen sie aus einer Pflicht, die von der Natur, nicht von einem Vertrage herkommt.

hältniß der Blutsverwandtschaft zwischen Untergebenen und Fürsten abnehmen, welches bei der Person des Souverains bestanden hat, der zugleich Vater oder Bruder war. Endlich wird eine Zeit kommen, in welcher blos eine politische Abhängigkeit sie zum Gehorsam verpflichtet, wie eine blos politische Superiorität dem Souverain das Recht geben wird, zu befehlen. Erinnern wir uns aber wohl dabei, daß sowohl die Superiorität als die Abhängigkeit, Wirkungen eines allgemeinen Gesetzes für die Menschheit, ihre konkrete Basis in dem Territorialverhältnisse anerkennen, welches aus einem vorhergehenden Faktum auf ein einziges Individuum sich beschränkt, und auf diese Weise eine Monarchie bildet, die von dem ersten Urheber der Familie und der aus ihr hervorgehenden Gesellschaft gebildet wurde. Er wird einige Stücke seines Dominiums veräußern können, ohne deßwegen die Souverainitätsrechte aufzugeben, denn bei freiwilligen Veräußerungen kann jeder Bedingungen und Vorbehalte hinzufügen, wie er will. Dieß ist das Recht der Souverainität, auf dieselbe Weise erblich geworden, wie das Land, auf dessen Besitz es bei seiner Bildung sich gründete.

519. Zustand der vom väterlichen Territorium ausgewanderten Söhne.

Kehren wir nun wieder zur Epoche der primitiven Ausbildung zurück. Wir haben gesehen, wie einige der emancipirten Söhne vom väterlichen Besitze hinweggezogen sind, und unbewohnte Länder aufsuchten, um dort sich niederzulassen. Setzen wir voraus, daß gegenseitige Liebe, oder ein Vortheil oder auch die Furcht vor einem Angriffe sie vereinigt hält, so ist es gewiß, daß ihre Vereinigung eine Auktorität hat. (425.) Wo wird aber dieselbe ihren Sitz haben? Als Menschen im Abstrakten sind sie alle gleich; die konkreten Verhältnisse fügen kein vorwiegendes Motiv hinzu; denn ich setze voraus, daß sie in dem Augenblicke ihres Wegzuges mit gleichen Mitteln ausgestattet waren und durch Geburt sich auch gleicher Rechte erfreuten. Fügt man zu gleichen Größen wieder gleiche hinzu (356.), so bleibt die Gleichheit. Keiner also hat auf die Auktorität einen Anspruch, Keiner hat einen besondern Beweggrund, dieselbe einem Dritten anzuvertrauen. Wir haben hier also eine gemeinschaftliche Regierung, entstanden aus der Vereinigung der faktischen, sowohl natürlichen als individuellen Gleichheit, mit der jeder Gesellschaft im Abstrakten nothwendigen Auktorität.

520.

Sie sind Herren des okkupirten Landes und Obere der künftigen Bewohner.

Setzen wir voraus, daß diese Brüder auf gleiche Weise vereinigt, Söhne und Diener bekommen, und die Anzahl der neuen Bewohner auf unbegrenzte Weise zunimmt: welches werden die gegenseitigen Beziehungen sein? Die ersten Gründer haben vom Lande Besitz genommen, sie haben das Dominium darüber; mithin können sie auch jeden ausschließen, der sich der von ihnen vorgeschriebenen Ordnung nicht fügen will. (513.) Söhne und Diener, alle hängen von ihnen ab, ohne an eine Uebereinkunft zur Uebertragung der Auktorität gedacht zu haben; denn diese war schon vorhanden, ehe sie nur geboren oder wenigstens in dieses Land gekommen waren: die Einzigen, die regieren, sind die Begründer der Colonie, und in ihnen gemeinschaftlich ruht die Auktorität.

521.

Das Dominium ist gemeinschaftlich und wird deßwegen mit Uebereinstimmung Aller ausgeübt.

In ihnen gemeinschaftlich, sagte ich, was wohl zu bemerken ist, weil hierin das wesentliche Princip der socialen Einheit, und das unterscheidende Merkmal für die polyarchische Regierung liegt. Hätte das frühere Bedürfniß sie nicht dazu bestimmt, *vereint* zu bleiben, so hätte Jeder auf dem eigenen Grundbesitz ein isolirtes Dominium, aus welchem durch die natürliche Vermehrung der Familie bei jedem derselben eine Monarchie entstünde, wie wir kurz zuvor es beschrieben haben. Die Schwäche eines Jeden aber treibt sie zur Vereinigung und dieß bildet die Gesellschaft. *Eine* Gesellschaft setzt *eine* Auktorität voraus; die Auktorität ist also unter ihnen nicht in Stücken getheilt, sondern *eine* in Allen und findet sich daher in ihrer gemeinschaftlichen Uebereinstimmung. Ihnen kommt es dann zu, diese Uebereinstimmung hervorzubringen, indem sie die Gesetze gemeinschaftlich geben (unzeitig wäre es hier davon zu sprechen); sie können aber vermöge jener Auktorität, die sich bei ihnen im Akte ihrer Vereinigung bildet, auch gemeinschaftlich festsetzen, wie groß die Stimmenmehrheit zur Aufstellung eines Gesetzes sein müsse: ja sie können es nicht nur, sondern sie *müssen* es auch, unter der Strafe, sich von der Gesellschaft trennen zu müssen, wenn sie nicht die Formen der Auktorität feststellen; denn bei diesem ersten Akte wenigstens wird die Uebereinstimmung Aller erfordert. Ist auf diese Weise die *Form* ihrer Auktorität festgestellt, so hört sie doch nicht auf, eine gemeinschaftliche zu

522.

Nothwendigkeit, eine künstliche Uebereinstimmung hervorzubringen, damit die Einheit nicht aufgelöst wird.

sein, und sie bleibt nur so lang, als die vollkommene Uebereinstimmung der vereinigten selbst sie nicht wieder auflösen will.

523.

Die Bildung des Staats gründet sich auf die Treue gegen den Urvertrag.

Ich sagte, eine vollkommene Uebereinstimmung sei hiezu nothwendig; denn ist dieß nicht der Fall, so geschieht natürlich den anders Stimmenden Unrecht, gegen welche doch die ganze Gesellschaft auf gleiche Weise kraft des primitiven Vertrags verpflichtet ist. Allerdings können auf der Grundlage dieser ersten Uebereinkunft jene Veränderungen vorgenommen werden, in welchen die Auktorität mit jenen von der Uebereinkunft selbst bestimmten Formen zusammentrifft. Auf die Uebereinstimmung also gründet sich hier jeder Akt der Auktorität, und wenn auch einem Einzigen die Regierung übergeben würde, so wäre dieser, im Falle seine Gefährten sich nicht ihres Rechts begeben, ein Verwalter der gemeinschaftlichen Auktorität, kein Monarch.

524.

Wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Regierungsformen.

Hieraus sieht man, wie die Beobachtung des Faktums uns den wesentlichen Unterschied der Regierungsformen erklärt, der ein ganz anderer ist, als jener numerische, auf welchen sich die vierfache Eintheilung der ältern beschränkt. In jeder Gesellschaft ist die Auktorität nur eine; ist aus Zufall der erste Besitzer derselben auch nur einer, so wird die Auktorität zu seinem individuellen Rechte (516., 517., 518.), das er allerdings zum gemeinsamen Wohl gebrauchen muß; waren die Besitzer vom Anfange viele, so ist die Auktorität ein gemeinschaftliches Recht, wer auch immer die Verwaltung führen mag, Viele oder Wenige, oder auch nur Einer.

525.

Beobachtungen über die republikanische Tendenz des Socialvertrags. Allgemeinheit unserer Theorie.

Diese Beobachtungen erklären uns die innerste Ursache der republikanischen Tendenz, welche man bei den Vertheidigern des Socialvertrags wahrnimmt. Sie gehen, wie wir, von der natürlichen Gleichheit aus, statt sie aber als eine reine Abstraktion zu nehmen, welche durch die Vereinigung mit dem konkreten Element zur konkreten Ungleichheit werden kann, nehmen sie dieselbe als eine reelle, konkrete und individuelle Gleichheit an. Eine von Gleichen gegründete Gesellschaft zieht nothwendig, wie wir gesehen haben, eine gemeinschaftliche Regierung nach sich. Die Auktoren also müssen die republikanische Form immer im Herzen auch der allerabsolutesten Monarchien entdecken. So gefährlich ist es, Hypothesen ohne Begründung auf das Faktum zu bilden. Wir hingegen, von einer ganz

gewöhnlichen Beobachtung geleitet, sahen Monarchien und Polyarchien aus derselben Natur der Dinge entstehen, und aus jenen Rechten, welche das Faktum auf natürlichem Wege in Vereinigung mit den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit hervorbringt. Wohl ist zu bemerken, daß dieser Ursprung der Monarchien sowohl als der Republiken, obwohl aus dem Keime einer Familie entstanden, doch nicht auf die Blutsverwandtschaft gegründet ist, sondern nur auf die Natur der ersten socialen Einheit: war diese Einheit eine physische und natürliche, so mußte nothwendig eine Monarchie hieraus hervorgehen; war sie eine moralische und künstliche, so entstand die Republik. Unsere Theorie ist also eine allgemeine, obwohl aus einem partikulären Typus entnommen, und gibt uns das Recht, ein allgemeines Gesetz aufzustellen, daß die erste Begründung und Constitution einer Regierung entweder eine monarchische oder gemeinschaftliche ist, je nachdem die Gründung von einem Individuum oder einer Gesellschaft ausgeht. Wir sind also weit entfernt von jener Ausschließungstheorie (313.), nach welcher die Sophisten nur ihre eingebildete, republikanische Gesellschaft für legitim halten: wir stützen uns auf das Faktum, und geben der Natur keine Regeln, sondern empfangen von ihr vielmehr die Regierungen, welche sie durch Vereinigung der mannigfaltigen Thatsachen mit ihren ewigen und beständigen Gesetzen selbst begründet hat. Wir erhalten Monarchien, Republiken, die letztern entweder von Vielen oder von Wenigen gegründet, und auf die mannigfaltigste Weise regiert; denn der Wille der Erstlingsgründer kann keine Grenzen haben, außer jenen der Natur und der Gerechtigkeit selbst, wenn sie die zufälligen Formen in ihrer Regierung bestimmen wollen.

526.

Entwicklung der socialen Verhältnisse in der gemeinschaftlichen Regierung.

Kehren wir nun zu der Vereinigung jener Brüder zurück und folgen wir den Fortschritten ihrer gegründeten Gesellschaft. Sie sind nicht unsterblich: es wird also auch für sie die Stunde des Todes kommen, und ich will voraussetzen, daß sie für keinen ihrer zahlreichen Söhne einen Vorzug gelten lassen, sondern daß die Gleichheit, in welche die Natur sie gesetzt hat, fort bestehe. In welchen Verhältnissen werden nun die Hinterlassenen zu einander stehen? Die Söhne bekommen, als natürliche Erben (418.) des Vaters, wie wir anderswo sehen werden, das Dominium; die Diener werden mit ihrer eigenen Nachkommenschaft den Söhnen gehorchen, wie sie den Vätern gehorcht

527. Natürlicher Unterschied zwischen Diener und Unterthan in der gemeinschaftlichen Regierung.

haben. Unter welchen Bedingungen haben sie den Vätern diesen Gehorsam geleistet? War die Lage des gedungenen Dieners dieselbe wie jene ihrer Kinder? Ganz gewiß nicht. Die Diener hatten ihre Arbeit für den empfangenen Lohn verkauft, nicht aber jene ihrer Descendenz: wenn sie also mit dem Lohne diese zu erhalten vermochten, so wär dieselbe unter keinem besondern Titel verbunden zum Vortheil ihrer Herren zu leben (zu dienen). (434.) Konnte sie aber deßwegen nach Willkühr die Ordnung stören, welche jene in ihrem Dominium beobachtet haben wollten? Natürlich nicht. Die ganze Nachkommenschaft konnte ausziehen, bleiben aber und der gegenwärtigen Auktorität sich nicht unterwerfen, war unmöglich. Da nämlich eine Auktorität in jeder Gesellschaft nothwendig ist, und jede andere von dem Territorialherrn ausgeschlossen werden konnte, mußte sie sich an die ihrer Herren halten. Die Diener waren also ihren Herrn gegenüber zugleich Diener und Untergebene; ihre Nachkommen aber einfache Unterthanen, welche von den Herren nach der allgemeinen Pflicht (wirke das Wohl des Nächsten) in Vereinigung mit der aus dem Dominium entstehenden faktischen Superiorität geleitet werden mußten.

528. Diese Genesis der Gesellschaften löst die Probleme, welche von den übrigen Theorien unbeantwortet blieben.

Auf diese Weise sieht man die Entwicklung jener Regierungsformen, welche bei allen Republiken vorkommen, und die systematischen Köpfe auf die Tortur spannen, wenn sie nicht auf das Faktum, sondern auf Abstraktionen und Hypothesen ihre Regierungstheorien gründen, und jene natürliche Gleichheit, die an und für sich schon ein reines Abstraktum ist, ohne anderes Element in das Concrete hinübertragen wollen. In ihrer Hypothese ist jede Republik eine ungesetzmäßige; in der venetianischen z. B., weil die Bewohner des festen Landes den Venetianern gehorchen müssen; in Bern, weil das Land der Stadt gehorcht, u. s. w. Wenn alle Menschen waren, so hatten alle gleiches Recht, zu befehlen. So viele Fragen man uns hingegen in unserer Theorie auch vorlegen mag, finden sie leicht und schnell ihre Beantwortung in der Vereinigung des Rechts der Menschheit mit dem Faktum. Wenn uns z. B. die Frage vorgelegt würde (sieh oben 506.), warum die Diener, die wie die Herren Menschen sind, doch nicht befehlen, wie die Herren? so werden wir antworten, daß sie gerade deßwegen, weil sie gleich sind,

keine ungleiche Behandlung verlangen könnten; dieß wäre aber der Fall, wenn den Herren das genommen würde, was sie rechtmäßig besitzen zur Bereicherung ihrer Diener; die Diener können also nicht verlangen, auf gleiche Weise befehlen zu wollen, wie die Herren. Frägt man uns, ob alle Besitzer gleiche Rechte auf die Regierung haben? so antworten wir, daß das Recht auf die Regierung von jenen ersten verbundenen Brüdern vererbt wird, und daß der Besitz ihres Landes nicht nothwendig das Recht auf die Regierung mit sich bringt; denn man kann ja ein Recht veräußern mit Vorbehaltung eines Theils, der uns besser gefällt (415.), es werden also blos jene Besitzer ein Recht auf die Regierung haben, welche entweder durch Erbschaft oder auf eine andere gesetzmäßige Art, das ganze Recht jener ersten Begründer erlangt haben. Warum regieren die Frauen nicht? Weil sie ihren Gatten natürlicher Weise unterthan sind (wir werden ein andersmal die Ursache hievon in den natürlichen Verhältnissen erkennen, wenn wir von den häuslichen Pflichten sprechen). Und die Kinder und die Jünglinge? Sie hängen ab von jenen ersten Begründern, welche ihre Lage und die Zeit ihrer Minorität durch gerechte Gesetze bestimmen konnten.... Kurz, das vorhergehende Faktum enthält hier immer die Ursache des Nachfolgenden, unter dem beständigen Einflusse jedoch des großen Gesetzes der Unabhängigkeit, welches auf die Gleichheit der Natur im Abstrakten begründet ist. (368.)

Die Entwicklung aller Verhältnisse bei der gemeinschaftlichen Regierung gehört nicht in diese erste Sektion, wo wir nur vom Socialwesen, nicht vom socialen Handeln sprechen; und wenn wir etwas weiter gegangen sind, um vorläufige Andeutungen solcher Verhältnisse zu geben, so ist es blos geschehen, weil diese erste Skizze sowohl vielen Schwierigkeiten zuvorkommt, als auch die Wahrheit unserer Theorien in ein deutlicheres Licht stellt, und daher uns die eigentliche Natur einer gemeinschaftlichen Regierung verständlicher macht, sie, die von den Auktoren in einer falschen Hypothese so mißverstanden wurde, weil diese die Natur der monarchischen Regierung sowohl als jene der republikanischen mißkannten.

529. Sie unterscheidet deutlich das monarchische Princip von dem polyarchischen.

In der That wird die Republik oder die gemeinschaftliche Regierung nach jenen Theorien ebenso gesetzwidrig und schwankend, wie die monarchische. Sie suchen jene daher mühsam zu erhalten, indem sie eine

Uebereinstimmung bald aus Voraussetzung, bald aus Pflicht, bald aus Zwang in dem souverainen Volke angenommen haben, welches immer beherrscht wird, wie selbst herrscht. Daher kommt es, daß die Menge, wenn sie einmal von ihren Rechtstheorien überzeugt ist, und sie vergleicht mit der Falschheit jener faktischen Fiktionen, auch in den populärsten Polyarchien, wie in den väterlichsten Monarchien aufrührerisch und unruhig wird. „Ich habe ein gewisses Recht, sagt sie, „auf die Regierung des Staates, und bin ebenso gewiß, nie in „eueren erdichteten Vertrag eingewilligt zu haben; meine Rechte „bestehen also unverletzbar und ich kann mich der Gewalt bedienen „(die mir wahrhaftig nicht mangelt), um jene Souverainität wieder „zu erlangen, die ich nicht besitze, weil sie mir unrechtmäßig entrissen ist." Ueberlassen wir es jenen Auktoren, die Folgerungen aus ihrem Systeme zu leugnen und die Principien dabei zu bewahren:

530. Lage der Socialpersonen in einer Republik.

wir für unsern Theil erkennen in dem Faktum den klaren Unterschied der Socialpersonen auch in den Republiken. Die Auktorität ist nämlich in der gemeinschaftlichen Regierung enthalten, welche aus jenen Individuen besteht, die zuerst die Regierung begründet und kraft des Rechts der Nachfolge ihren Erben überlassen haben. Die Erben sind also Souverain im Akte der Uebereinstimmung, durch welchen sie die Gesetze bestimmen, sie sind Untergebene und Privatpersonen, wenn sie als einzelne Individuen aus eigener Willkühr und nach persönlichen Rechten handeln. Jene aber, welche von den ersten kein Recht geerbt haben, sondern aus was immer für einem Grunde sich der schon bestehenden und daher unverletzlichen Auktorität unterworfen haben, sind und bleiben Untergebene nicht jener Individuen, sondern ihres gemeinschaftlichen Willens, ihrer gemeinschaftlichen Auktorität; denn nur diese hat gegen sie souveraine Rechte und Pflichten. In diesem Verhältnisse stand das feste Land zur Republik Venedig, und die zwei Küsten zu Genua.

531. Vergleich der beiden Formen.

Vergleichen wir nun dieses complicirte Verhältniß der Socialpersonen mit der Einfachheit der monarchischen Verhältnisse, und wir werden auf's Neue einsehen, wie der Unterschied der beiden Regierungsformen ein wesentlicher, kein numerischer ist. In der Monarchie wird das natürlich Eine Individuum zum Sitz der Einen Auktorität, und diese Auktorität vereinigt sich

gleichsam*) und verwechselt sich mit dem Willen des Souverains. Die Menge hat hier keine andere Funktion als die eines Unterthans, und die Austheilung der Socialpersonen fällt hier mit jener der physischen Personen zusammen.

In der gemeinschaftlichen Regierung muß das Princip der Einen Auktorität auf ein vielfältiges Wesen ausgedehnt werden, welches durch die Uebereinstimmung der Gefährten mit einer künstlichen Einheit begabt ist; und sie, die in dem Akte ihrer Uebereinstimmung wahre Souveraine sind, werden zu Unterthanen, sobald sie den Berathungssaal verlassen, und werden unter diesem Titel von Unterthanen und Privaten mit jenen, deren Souveraine sie sind, vermengt. Hier bildet sich also, wie Jeder einsieht, der Unterschied aus der Wesenheit der socialen Verhältnisse; die beiden Socialformen sind also wesentlich verschieden und bilden die Grundlage der wahren philosophischen Eintheilung jener so verschiedenen Formen, unter welchen das abstrakte Princip der Auktorität in den einzelnen Gesellschaften realisirt wird.

552. *Sie umfassen alle möglichen Gesellschaften.* Diese Eintheilung umfaßt die ganze Mannigfaltigkeit von Regierungsformen, weil zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten kein Mittelding möglich ist: sie sind also die zwei wesentlichen Formen. Dieß läßt aber allerdings zu, daß die äußern Verhältnisse, und ich möchte sagen, die Physionomien der Gesellschaften bis in's Unendliche sich vervielfältigen, weil diese nicht aus der gegenseitigen Beziehung zwischen den physischen und Socialpersonen allein entstehen. Wir haben anderswo viele andere thatsächliche Elemente gesehen, welche mächtig auf die Mannigfaltigkeit der socialen Welt einfließen. (6tes Kap.) Hierüber müssen wir nun andere Beobachtungen beifügen, und die Anwendung zeigen, um dem am Anfang dieses Kapitels (504.)

---

*) Die Auktorität im Abstrakten betrachtet, hört eigentlich nie auf, das Resultat einer Aggregation von Menschen zu sein (424 u. f.), und sie kann daher nicht ein individueller Wille sein; wer daher der Auktorität gehorcht, gehorcht nicht einem bloßen Menschen und seinen Launen, wie Einige zur Herabwürdigung des Verhältnisses der Unterthanen zu ihrem Souveraine zu sagen pflegen. Wenn aber einmal die Auktorität im Konkreten in dem physisch Einen Menschen sich vorfindet, so wird sein rech[illegible]r Wille zu ihrem Organ und die Verletzung desselben verletzt auch die Socialauktorität.

vorgelegten Probleme Genüge zu thun, so viel es von dem Anschauungspunkte möglich ist, von wo aus wir im Allgemeinen die Gesellschaft betrachten.

533. Bisher haben wir aus der Thatsache zweierlei Gesellschaften entstehen gesehen, eine nothwendige zwischen den Kindern und dem Vater, und eine freiwillige zwischen den ausgewanderten Brüdern. (446.) Die erste war ungleich, weil die Mittel zum Wohlthun alle von Seite des Vaters waren, die Bedürfnisse hingegen fast alle auf der Seite der Kinder; die zweite war eine gleiche, sowohl wegen der Gleichheit der Mittel, als der Bedürfnisse. Beide entstanden innerhalb der väterlichen Mauern, wo man zuerst in alltäglichen Verhältnissen zusammen lebte; beide nahmen allmählig an Ausdehnung zu, ihre wechselseitigen Berührungen nahmen nach und nach ab, so zwar, daß die Glieder sich fast fremd wurden. Auf diese Weise wurde die Privatgesellschaft zur öffentlichen. (448.) Dieß alles aber entwickelte sich auf der Grundlage des Territorialdominiums, in der monarchischen Gesellschaft, wie in der polyarchischen.

Eigenschaften der Gesellschaft, wie sie sich aus dem beobachteten Faktum ergeben.

534. Wissen wir es nun aus der Vernunft oder aus den Thatsachen, daß dieß die einzige Grundlage für die öffentliche Gesellschaft mit ihrer entsprechenden Auktorität sei? Ganz gewiß nicht. Vernunft sowohl als Faktum sprechen dafür, daß eine Gesellschaft ohne Territorium bestehen könne: die Vernunft zeigt uns noch andere Güter, welche zum Gegenstande einer Vereinigung werden können, nämlich alle beweglichen Güter; das Faktum stellt uns Gesellschaften dar, welche durch das Bedürfniß der Vertheidigung oder durch Einheit der wissenschaftlichen Systeme begründet worden sind. Allerdings muß der Mensch, der weder von der Luft, noch in der Luft leben kann, doch immer dahin trachten, am Ende auf einem Territorium festen Fuß zu fassen. Die Gesellschaften gelangen aber dazu, nachdem sie schon gebildet und mit ihren wesentlichen Merkmalen ausgestattet sind, weßwegen sie auch diese ihre Physionomie nie mehr ändern.

Die erste Grundlage der Gesellschaft ist nicht immer das Territorium.

535. Indessen können sowohl die Gesellschaften, welche durch die materiellen Bedürfnisse entstehen, als auch jene, welche durch das Bedürfniß der Vertheidigung oder durch wissenschaftliche Uebereinstimmung gebildet sind, auf mannigfaltige Weise und in den verschiedensten Umständen ihren Zweck

Aus der Verschiedenheit der Grundlage entsteht die Verschiedenheit der Qualität od. der Eigenschaften einer Gesellschaft.

erreichen. Hieraus ergibt sich also die faktische Mannigfaltigkeit der Elemente, welche auf die Qualität der Gesellschaft einfließen, und den Charakter derselben bestimmen, so wie die räumliche Ausdehnung der Bedürfnisse ihre Ausbreitung oder die Quantität bestimmt, und das Verhältniß zwischen den Bedürfnissen und den Mitteln uns die Form gibt. Betrachten wir auch diese verschiedenen Elemente.

556.

Jagd- und Hirtengesellschaft. Ihre Eigenschaften: Mangel an Einheit u. Schwäche der Regierung.

Wenn sich irgend eine Gesellschaft bildet, blos aus dem Bedürfnisse nach Erhaltung und Zusammenleben ungebildeter Menschen in einem öden Lande, so wird sie zuerst hinreichende Nahrung für ihr genügsames Mahl in den Früchten der Erde und in der Jagd finden. Es werden dabei die öffentlichen Verhältnisse nur wenige und willkührliche sein, und diese mehr bestimmt durch irgend eine Verwandtschaft, oder durch Furcht vor einem Angriff, als durch abgerundete und ständige Socialformen. Der Körper dieser öffentlichen Gesellschaft hat wenig Einheit, die Auktorität geringen Einfluß, denn der Bedürfnisse sind wenige, der Mittel viele, das Eigenthum und die Wohnungen beweglich. Der Fall eines Krieges ist gleichsam der einzige, in welchem eine Auktorität sich zeigt, weil eigentlich nur dann das Bedürfniß der Einheit gefühlt wird. Höchstens gibt ein Verbrechen oder ein Streit Gelegenheit zur Ausübung der Richtergewalt, wenn nicht Vermittler auftreten, um die Sache beizulegen. Eine solche Jagdgesellschaft ist nichts als der erste Embrio der wahren Gesellschaft. Wenig verschieden davon ist jene der Hirten, welche vielleicht noch mehr in Familien zerrissen ist, weil das Bedürfniß ausgedehnter Weiden die Verbundenen noch weiter auseinander hält.

557.

Geringe Civilisirung, viele häusliche Tugenden.

Hier kann eine eigentliche Civilisirung nicht festen Fuß fassen, denn wenn wir sie in ihrer Wesenheit betrachten, in den Gesetzen nämlich, welche ein wahrer Ausdruck der politischen Verhältnisse selbst sind, so ist es klar, daß sie nur in ihrem Keime vorhanden sein kann, wie es hier die politischen Verhältnisse selbst sind. Betrachten wir die Civilisirung, insofern sie die feinere Ausbildung des sociellen Lebens ist, so kann von ihr um so weniger in Gesellschaften die Sprache sein, wo die Einfachheit der Bedürfnisse, der Wohnungen, der Verhältnisse weder Künste noch Verkehr noch wissenschaftliche Spekulationen hervorrufen kann. Es geben vielmehr die Innigkeit und Nothwendigkeit der

häuslichen Verhältnisse der Blutsverwandtschaft eine neue Kraft, und die Einfachheit im Leben den häuslichen Tugenden. Hievon haben wir in den patriarchalischen Gesellschaften auffallende Beispiele.

558. Ackerbau treibende Gesellschaften. Ihre Natur, ihre Vollkommenheit.

Die beschriebenen Gesellschaften pflegen im Nomadenzustand zu leben; sie bilden aber, wie wir gesagt haben, nur den Embrio der wahren Gesellschaft, einen Uebergangszustand vom häuslichen zum politischen: dieser Uebergangszustand kann nur bei jenen Völkern zu einiger Beständigkeit kommen, wo die Wildheit die Vermehrung der Population verhindert, oder der kriegerische Sinn die Erhaltung dieser Gesellschaft durch Streif- und Raubzüge sichert. Der Mensch ist aber von Natur aus schon durch die Liebe zur Bequemlichkeit zu einer bleibenden Wohnung geneigt, und die Nothwendigkeit schafft beständigen Grundbesitz, je mehr die Bevölkerung innerhalb der Grenzen eines Landes zunimmt, wie wir oben gesehen haben. Hieraus entspringt die Ackerbau treibende Gesellschaft die natürlichste der Gesellschaften für den gegenwärtigen Zustand*) des Menschen, wie auch die beständigste und die geeignetste zur Entwicklung der ganzen physischen und moralischen Vervollkommnungsfähigkeit. Sie vereinigt, so viel es möglich ist, die Festigkeit socialer Einheit und die Kraft der Auktorität mit der Unabhängigkeit der Individuen, denn blos von der Kraft und der Einheit der Gesellschaft können die Grundbesitzer eine sichere Gewährschaft für ihre Privatdominien erwarten; diese vermindern dann wieder die Bedürfnisse, die wahren Quellen der Abhängigkeit. Hievon kommt es, daß sie auf gleiche Weise häusliche und politische Tugenden hervorbringt**): Ein genügsames, arbeitsames, sittliches, geselliges Leben ehrt den väterlichen Herd; red-

*) Ich sagte „für den gegenwärtigen Zustand“, weil ein mit seinen Gaben freigebiges Land, bewohnt von nüchternen, genügsamen Menschen, wie sie es im Stande der Unschuld gewesen wären, das Vorkommen einer solchen Gesellschaft vielleicht seltener gemacht hätte. Uebrigens scheint es doch, daß auch in diesem Zustande der Ackerbau die hauptsächlichste der materiellen Beschäftigungen des Menschen gewesen sein müßte, denn von ihm spricht ja die heilige Schrift, wenn sie erzählt, daß der Mensch in das Eden gesetzt worden sei, um es zu bebauen: Ut operaretur.

**) Wer will kann das schöne Werkchen des Grafen von Bonald lesen: De la société agricole et de la société industrielle.

licher Verkehr, kriegerische Kraft, weise Verwaltung erhalten den öffentlichen Ruhm. Es ist dieß eine Thatsache, die ich nicht beweisen will, sondern nur als historische Wahrheit andeute.

539. Industrie und Handel treibende Gesellschaften.

Die Ackerbau treibende Gesellschaft kann als Grundlage der Industrie und Handel treibenden Gesellschaften betrachtet werden, welche eigentlich nichts anders thun, als die Produkte der ersten zum Gegenstand ihrer Thätigkeit machen, sie verhandeln, umändern, austauschen. Entstehen diese beiden Gesellschaften im Schooße der ersten, so bilden sie ihre Vollendung, ihre Vervollkommnung, denn die Industrie nährt jede Art von Künsten und materiellen Wissenschaften, der Handel hingegen verbreitet die Kenntnisse, die Reichthümer und andere Verhältnisse, und das Bedürfniß der Gerechtigkeit und des Friedens neigen die Gemüther zur Ordnung hin, wo allein beide zu finden sind. Wenn aber die Grundlage auf dem eigenen Territorium noch nicht ganz festgewurzelt ist, so geben sie den Gesellschaften, welche auf sie gestützt sind, eine nur unbeständige Existenz, weil sie mit minderer Gewalt die Gemüther fesseln; und eine mehr abhängige, weil sie auf den Reichthum des Dritten gestützt sind.

540. Geistige Gesellschaften, sie entstehen aus dem Lehramt.

Gehen wir nun von den Gesellschaften, die das materielle Wohl betreffen, zur Betrachtung der andern über. Wenn wir statt eines Vaters, den wir kurz zuvor betrachtet haben (511.), voraussetzen, daß ein Lehrer neuer Doktrinen es dahin bringt, eine Menge von denselben zu überzeugen, so wird er über sie Rechte erlangen, welche äußerst verschieden sind von jenen des Vaters, aber nicht geringer an Wirksamkeit. Er wird nämlich nicht durch ein persönliches Recht, sondern durch eine natürliche und nothwendige Gewalt, mit welcher die Wahrheit Geist und Herz hinzureißen pflegt, von seinen Proselyten alles das erhalten, was entweder der mit voller Ueberzeugung erfaßten Doktrin oder den Funktionen gemäß ist, die er gegen die Menge ausübt. Er ist in diesem Falle kein wahrer Oberer, weil er die Pflicht nicht schafft (101., 346.), indessen hat er doch eine um so wirksamere Gewalt für sich, je größer die reelle oder scheinbare Evidenz seiner Doktrin ist, und je höher die Rechte der Wahrheit über jedes andere menschliche Recht stehen, welches von ihr ausgeht.

541. Die Kirche in sich u. in ihren Verzweigungen ist das vollkommenste Beispiel einer solchen Gesellschaft.

Die Kirche, die Jesus Christus gestiftet hat, ist, wenn wir sie auch nur philosophisch betrachten (der Glaube stellt sie uns nicht nur als Lehrmeisterin, sondern auch als wahre Auktorität dar), das vollkommenste Muster, welches man sich von geistigen Gesellschaften denken kann; und alle einzelnen Zweige derselben nehmen an ihrer wunderbaren und sanften Wirksamkeit Theil. Wer wird nicht staunen, wenn er das Unternehmen eines einfachen Missionärs liest, der sich zu zerstreuten, unmenschlichen, wüthenden, menschenfressenden Barbaren begibt, und aus ihnen eine Gesellschaft bildet, in welcher Alle zu ihm in einer größern Abhängigkeit stehen, als der Unterthan zu seinem Souverain, und dieß blos durch die Gewalt der Wahrheit, welche er ihnen vorhält?*) Aber hier sagt uns die Vernunft selbst,

542. Aehnliche Gesellschaften zwischen Ungläubigen und Irrgläubigen.

daß eine übermenschliche Kraft eingewirkt habe; nicht so bei den Gesellschaften der Sekten, gestiftet zur Verbreitung ihrer Doktrinen. Wir können anfangen von jenen fabelhaften Zeiten (wenn sie nur etwas Wahres enthalten), in welchen Apollo und Orpheus, und später die Gesetzgeber die wilden Griechen versammelten, sie zu einer gebildeten Regierung vorbereiteten, bis hin zu dem furchtbaren Proselytismus der Muselmänner und der Häretiker, welche mehr oder weniger dauernde Gesellschaften gründeten, ja bis hin zum Triumph der Sekten, welche auf den Ruinen der mächtigsten Monarchien ihre Lehrstühle befestigten. In allen diesen Gesellschaften haben wir gesehen, wie sie nicht ohne gegründete Hoffnung dahin gelangten, wahre, unabhängige, öffentliche Gesellschaften zu bilden. Jeder sieht, daß in diesen Fällen das Verlangen nach Wahrheit, nicht das Bedürfniß der Subsistenz die Grundlage dieser Gesellschaften und ihrer Auktorität ist. (Diese Auktorität ist eine wirkliche, wenn die Gesellschaften legitime sind, eine blos scheinbare, wenn sie illegitim sind.)

543. Ihre Eigenschaften: Uebergewicht des Wissens und daher monarchische Popularität.

So wie die Grundlage verschieden ist, so sind auch die Eigenschaften dieser Gesellschaften gänzlich verschieden von jenen der Territorialgesellschaften. Und für's erste muß das Dominium oder die faktische Superiorität, welche hier aus der wirklichen oder scheinbaren Wahrheit entsteht,

*) Siehe Muratori: Il cristianesimo felice.

das sociale Uebergewicht jenen Geistern überlassen, welche geeigneter sind, die Wahrheit zu erkennen und darzubieten. Diese Arten von Regierungen sind also zugleich populäre, weil das Talent in jeder Menschenclasse gefunden werden kann, und monarchische oder wenigstens aristokratische, weil es nur bei Wenigen gefunden wird. Alle können zur Gewalt gelangen, Wenige gelangen zu ihrer ganzen Fülle. Zweitens, da der Wille von Natur aus zur Wahrheit, als einem Gut des Verstandes, geneigt ist, so ist das Dominium der Wahrheit ein natürliches und zugleich ein sanftes, weil die Natur nicht gewaltthätig handelt. Es wird also auch dieß eine Eigenschaft solcher Gesellschaften sein. Drittens, die Personen, in welchen jenes Dominium sich individualisirt und concentrirt, können ihren Einfluß nicht verlieren, als dadurch, daß sie als Lügner sich zeigen, und umgekehrt müssen sie alle und jede Auktorität verlieren, wenn an ihnen so etwas offenbar wird. Viertens, hieraus ergibt sich, daß ihr Reich das Reich der Wahrheit und des Rechtes wenigstens des scheinbaren ist (Legalität); der Wahrheit entgegenhandeln, ist der nothwendige Ruin dieser Gesellschaften und ihrer Auktorität.

544. Sanfte Wirksamkeit: Festigkeit einer gerechten Regierung: Nothwendige Legalität.

545. Natürliche Situation der Auktorität in dieser Gesellschaft.

Wie bildet sich nun in solchen Gesellschaften die Auktorität und wo ist ihr natürlicher Sitz? Wenige Worte genügen hiezu: denn Jeder weiß, welche natürliche Abhängigkeit zwischen dem Schüler und Lehrer besteht. So wie dieser Herr über sein Wissen ist, so kann Niemand die Belehrung verlangen, ohne auf die vorgelegten Bedingungen auch einzugehen. (406.) Er kann also (wenn er nicht durch eine andere Pflicht zum Unterricht gehalten ist), vermöge eines natürlichen Rechts, von seinen Proselyten Gehorsam verlangen unter der Strafe, sie seines Unterrichts zu berauben, und sie auch aus seiner Schule auszuschließen, wenn er einen Platz besitzt, über den er Herr ist. Er ist also durch ein natürliches Recht Oberer seiner Schüler, wenn sein Unterricht ein legitimer ist; nimmt die Zahl bedeutend zu, und kommt er auf gesetzmäßigem Wege zur Unabhängigkeit, so ist er Souverain, und seine Auktorität gründet sich auf seine Lehre.

546. Sie trachtet nach Territorialsouverainität.

Kann aber eine solche Gesellschaft bestehen ohne Häuser, wo sie sich versammelt, ohne Gründe, von denen sie lebt? Gewiß nicht, denn sie ist eine Gesellschaft von Menschen. Sie wird also allmählig zu materiellem Besitz kommen,

und wenn diese Territorien durch was immer für einen Zufall von jedem höhern Einflusse befreit werden, so ist das Haupt der Schule Territorialsouverain geworden, weil er zuvor Herr dieser Territorien war, und zur Superiorität auch noch die Unabhängigkeit gefügt hat. (497.)

547. Welche an und für sich nicht erblich ist.

So lang indessen das Wissen die Grundlage der Auktarität bleibt, so behält die geistige Souverainität ihre Eigenschaften bei, welche bedeutend auf die Physionomie der Socialform einfließen und ihr eine Färbung geben von Mäßigung, Festigkeit, Ernst und Popularität, die bei keiner andern Gattung von Gesellschaften gefunden werden kann. Man sieht wohl ein, daß hier sich die Regierung nicht durch Erbschaft fortpflanzen kann, man müßte denn die Art und Weise finden, auch das Wissen, auf dem die Gewalt und Superiorität begründet ist, zum Gegenstand einer Erbschaft machen zu können, wie es der Fall war bei den Priesterkasten der Egyptier vermittelst eines hieroglyphischen Monopols, und bei dem Stamme Levi der Israeliten vermittelst eines besondern Beistandes, durch welchen Gott auf den Lippen des Priesters die Wissenschaft des Gesetzes bewahrte.

548. Kriegerische Gesellschaften. Ihre Eigenschaften: Härte, Raubsucht, Ausdehnung.

Ein gänzlich verschiedener, ja ich möchte sagen entgegengesetzter Charakter ist jener der Militärstaaten, welche aus dem Bedürfniß bewaffneter Vertheidigung entstehen, und wo sich die Schwachen um einen oder mehrere kräftige Männer schaaren. Die angeborne Wildheit der kriegerischen Kraft, die Nothwendigkeit einer strengen Kriegsdisciplin, die Verachtung jeglicher Gefahr, das natürliche Uebergewicht der materiellen Kraft machen die militärische Regierung besonders gegen die Unbewaffneten oft zu einer blutigen, strengen, ungerechten Auktorität. Ihre natürliche Form ist nothwendig die monarchische; das aristokratische Element hat übrigens einen um so größern Einfluß, je nothwendiger die Kraft der höhern Officiere dem höchsten ist: das Feudalsystem war in der That nichts anders, als das Resultat einer militärischen Regierung.

549. Sie sind von Natur aus monarchisch oder aristokratisch.

Wie aus ihr ein Staat wird, ist sehr leicht zu begreifen, weil auf keine andere Classe von Regierungen die Umstände einen so bedeutenden Einfluß ausüben. Ein plötzlicher Angriff ist zurückzudrängen, eine Unbild ist zu rächen, und plötzlich sammelt sich ein Heer und die Regierung ist gebildet, oft als

eine gesetzmäßige und unabhängige. Mit gleicher Schnelligkeit erwirbt und erobert sie Territorien, und befestigt sich auf denselben, mit gleicher Schnelligkeit können diese verloren werden und das Ganze sich auflösen: auf die Kraft ist ihre Existenz gegründet, sie ist's, von der sie Alles zu fürchten hat. Sie kann aber zur Territorialgesellschaft werden und allmählig sanftere Formen und festere Grundlagen bekommen. So ist es im Allgemeinen mit unsern europäischen Staaten geschehen, welche unter dem Vandalismus der nordischen Barbaren entstanden und in der Folge durch das Christenthum gemildert wurden; die Feudalgüter, welche zuerst eroberte Länder waren, und allmählig zum Erbgut einer Familie wurden, und auf die verschiedenste Weise sich erweiterten, haben fast allen regierenden Dynastien*) den Namen und den Stamm gegeben, und sie müssen daher mehr patrimoniale als militärische Dynastien genannt werden.

550. Die Eigenschaften od. die Qualität können auf jede Form angewendet werden.

Man begreift, daß jenes, was wir über die Grundlagen der Gesellschaft gesagt haben, auch bei Hauptformen, Monarchie und Polyarchie angewendet werden kann, denn eine Gesellschaft von Handelsleuten, von Kriegern, von Gelehrten u. s. w., kann es dahin bringen, Unterthanen und Territorien zu bekommen, und endlich vollkommene Unabhängigkeit zu erringen, wie ein Individuum dahin gelangen kann (obwohl vielleicht mit grösserer Schwierigkeit, da eine künstliche Einheit nie diese Vollkommenheit, Wirksamkeit und Schnelligkeit besitzt, wie die natürliche). Wenn z. B., sagt Haller**), die ostindische Compagnie nicht aus Bewohnern der Länder europäischer Souveraine bestehen würde, von ihnen nicht beschützt und privilegirt wäre, so wäre sie eine wahre Republik, wie einst Medici, ein Handelsmann, zu seinen Zeiten unabhängiger Souverain geworden ist. Jede Gesellschaft, sei es nun Republik oder Monarchie, erwirbt immer, da sie von frühern Ursachen ausgeht, ihren eigenthümlichen Charakter, ihren eigenen Geist, der von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgepflanzt, ihr das gibt, was wir die socielle Physionomie genannt haben, von der wir in diesem Kapitel den Begriff und seine Erklärung zu geben versuchten. Eine weitere Anwendung desselben würde sich besser für

*) Haller: Restauration der Staatswissenschaft. Thl. 4. Cap. 43.

**) S. Haller: Restauration. Thl. 7. Cap. 3.

einen reisenden Historiker passen, als für einen denkenden Philosophen; viel weniger ist sie geeignet für die Kürze unseres Werkes. Wir haben die Qualität oder den Charakter der Gesellschaften als das Resultat ihrer primitiven Einrichtung, oder, um uns besser auszudrücken, ihrer primitiven Entstehung betrachtet, um uns dabei auf deutlicher analysirte Elemente zu beschränken. Jeder sieht übrigens ein, daß dieselben Doktrinen auf die von jenen abgeleiteten Gesellschaften angewendet werden müssen, denn auf alle ist das von uns aufgestellte Theorem (444.) anwendbar, daß jede Gesellschaft in ihrer Form und in ihrer Qualität von vorhergehenden Thatsachen abhängt, welche ihr mit der Existenz auch bestimmte Form gaben, und solche geben mußten.

Hieraus sieht man, wovon gewöhnlich gewisse Formen abhängen, die etwas außerordentlich oder complicirt scheinen, und in Regierungen wahrgenommen werden, wo einige Politiker sie als Bedingungen des Socialvertrags betrachten (ohne sich die Mühe zu geben, uns die Epoche anzuzeigen, in welcher dieser Vertrag unter diesen Bedingungen abgeschlossen wurde), und sie Fundamentalconstitutionen des Staates nennen. Weit entfernt, Fundamentalconstitutionen zu sein, sind sie gewöhnlich nur Veränderungen in den Regierungsformen, welche von politischen Umwälzungen hervorgebracht wurden, und deßwegen mußte der Staat zuvor existiren, ehe solche Verwicklungen in dem Socialorganismus vorkommen konnten. Einen Beweis für diese Behauptung gibt uns die Natur der Dinge selbst, weil in Allem, was von der menschlichen Kunst ausgeht, das Einfache dem Complicirten vorangeht: vergleichen wir die Künste, die Mechanismen, die neuern Erfindungen mit den alten, so werden wir sehen, daß Alles allmählig verwickelter wird. Halten wir uns aber an das Faktum, so erhält unser Theorem eine noch viel deutlichere Bestättigung: vergleichen wir die complicirte Organisation der römischen Republik unter Cicero und Pompejus mit der Einfachheit der Consularregierung in ihrer ersten Entstehung; vergleichen wir Frankreich unter Ludwig XIV. mit der Regierung eines Clodwig und seiner ersten Nachfolger, ja betrachten wir das, was täglich unter unsern Augen vorkommt, wie neue politische Einrichtungen immer zu den alten hinzugefügt werden, so werden wir sehen, daß das Complicirte der sogenannten gemischten Regierungen, weit entfernt Fundamentalverträge neuer Gesellschaften zu sein, nach langen Erfahrungen und

wichtigen politischen Umwälzungen in den veralteten Gesellschaften entstehen mußte.

551.
Andeutungen über das Problem, welche Form die bessere sei: wie unnöthig es sei.

Dieß ist Alles, was wir über die Formen und Eigenschaften, welche bei einem unabhängigen Staate vorkommen können, sagen wollten, um der Geschichtsphilosophie gewisse allgemeine Ueberblicke zu geben, welche sie bei ihren Forschungen und Beurtheilung dieses Stoffes gehörig leiten können. Niemand wird von uns verlangen, daß wir das berühmte Problem lösen werden, welches schon zu Zeiten Herodes und Aristoteles über die beßte Regierungsform besprochen worden ist. Wer mit Rousseau, Burlamacchi, Spedalieri*) und mit so vielen Andern annimmt, daß keine Regierung gesetzmäßig sei, als durch die Einwilligung der Unterthanen, hält diese Frage für äußerst wichtig, weil es sich darum handelt, jeden Bürger**) in seiner Einwilligung zu regeln, welche er geben oder verweigern oder suspendiren muß für Jenen, der ihn schon zuvor beherrschte, ehe er seiner Existenz bewußt war. Was uns betrifft, die wir bewiesen haben, daß jede Regierung aus vorhergehenden, oft für die Unterthanen nothwendigen Thatsachen entsteht, ist diese Frage uns fast unnütz, ja auch lächerlich, wie es lächerlich wäre, praktisch zu zweifeln, ob ein Kind besser gethan hätte, als Souverain oder als Unterthan, reich oder arm geboren zu werden u. s. w. Wenn wir doch etwas darüber sagen sollten, so würden wir die Lösung des ganz abstrakten Problems aus folgenden Beobachtungen entnehmen, welche die Folgerungen von schon bewiesenen Theorien oder von klaren, allbekannten Thatsachen sind.

552.
Gründe dafür und dagegen. Die beste Regierung ist die legitime.

I. Die Güte jedes moralischen Wesens mißt sich ab nach seiner Fähigkeit zum Zweck zu gelangen; der Zweck der Regierung ist, die Intelligenzen zu vereinigen, was blos durch die Wahrheit geschehen kann. Welches ist nun die Wahrheit, durch welche die Auktorität sie vereinigt? Hüten wir uns wohl vor Zweideutigkeit: Jedes Recht ist auf irgend einer Wahrheit begründet, welche den Rechtstitel bildet und den Willen der Andern bindet, indem sie ihn verpflichtet zeigt. Das Recht zu befehlen aber, welches wir Auktorität nennen, hat die Ver-

*) Dr. dell' Uom. l. 1. c. 12. *Burl.* Dr. polit. p. 1. c. 5. §. 2. und anderswo. *Rouss.* Contr. soc. l. 4.

**) Sehe Jeder zu, ob er zu jener Zahl der Auserwählten gehöre. S. Nr. 506.

pflichtung nicht zu zeigen, sondern zu schaffen (316.); die Wahrheit also, mit welcher sie auf den Willen einwirkt, besteht darin, daß sie selbst wahr ist. Die Wahrheit der Auktorität nennt man Legitimität, durch sie werden also die Intelligenzen vereinigt. Die beste der Regierungen ist mithin in jedem Lande die legitime, und ohne diese Bedingung wäre auch die vollkommenste Form unzweckmäßig.

553. Wo größere Einheit ist. II. Diese Grundlage vorausgesetzt wird jene Regierungsform die bessere sein, welche mehr Einheit und Wirksamkeit besitzt (310. 454.), Einheit im Zweck, in der Auktorität, in der Harmonie; Wirksamkeit in der öffentlichen Gesinnung, in der Gesetzgebung, in der materiellen Gewalt. (455 u. d. f.) Wo finden sich nun diese Bedingungen am leichtesten? 1. Die Einheit des partikulären und allgemeinen Zweckes muß bei allen Regierungen vorhanden sein, weil sie nichts anders ist, als die Absicht, mit Gerechtigkeit zu regieren: in der Monarchie findet sie sich leichter, weil eher einer als viele Vernünftige und Tüchtige gefunden werden, und weil der Stärkere von Natur aus und auch durch die Umstände veranlaßt wird, wohl zu thun. (479.) In der Polyarchie ist dieß schwerer zu erreichen; der Contrast übrigens in den gegenseitigen Interessen scheint Einigen dieß zum Theil wieder zu ersetzen. Ich glaube, daß der Impuls der Interessen nie die Gerechtigkeit ersetzen kann, und zwar aus Gründen, die ich sogleich anführen werde (im folgenden Paragr. Nr. 2.). Er wird die Ungerechtigkeit nur weniger offenbar und schreiend machen.

2. Die Einheit der Auktorität ist ohne Zweifel größer in der Monarchie. (531.)

3. Die Harmonie zwischen den Regierenden und den Regierten scheint in der Polyarchie größer zu sein, da dieselben Personen Unterthanen und Souveraine sind. Wie aber in jeder Republik die Anzahl jener größer ist, die nicht regieren, so kommen häufige Zwiespalte zwischen Patriciern und Plebejern vor, wie es so oft in Rom, Genua und in den schweizerischen Aristokratien geschehen ist.

554. Wo größere Wirksamkeit ist. III. Die Wirksamkeit 1. der öffentlichen Gesinnung muß nothwendig in Republiken größer sein, weil sie ohne diese nicht bestehen können. Dieß scheint Montesquieu gemeint zu haben, wenn er sagt, daß die Tugend die Seele der Republiken sei, aber nicht eine moralische noch eine religiöse Tugend; dieß

haben Viele wiederholt und glaubten dadurch ein großes Lob den Republiken zu spenden. Allerdings wäre es ein großes Lob, wenn man von ihnen sagen könnte, daß sie die Tugend oder auch blos die öffentliche Gesinnung erzeugten; aber behaupten, daß die öffentliche Gesinnung das Einzige ist, was eine Republik erhalten kann, ist nichts anders als behaupten, daß die Republik die schwächste der Regierungen ist. Hieraus erklärt sich der schnelle Verfall derselben, da es so schwer ist, den Geist lange Zeit hindurch in einer gewissen Energie zu erhalten.*)

2. Die Wirksamkeit der Gesetze kann betrachtet werden entweder bezüglich der **Gerechtigkeit** oder der **Ausübung**. Was die erste betrifft, so glauben Viele, daß die Gesetze in einer Republik gerechter sein müssen, wo das Interesse des gesetzgebenden Körpers eine größere Anzahl Privatinteressen umfaßt**); dieser Grund aber vermengt zwei Dinge, die äußerst verschieden sind, das Interesse von **Vielen**, und das gemeinschaftliche Interesse.***) In dem angegebenen Falle

---

*) Zu diesem Zwecke kann man sehen Haller Bd. 7. Thl. 1. Seite 247. Er gibt eine statistische Uebersicht über die Dauer der Republiken:

Athen	dauerte	272	Jahre.
Rom	=	465	=
Genua	=	269	=
Schweiz	=	442	=
Holland	=	207	=

Venedig allein brachte es auf 1343 Jahre.

Wir könnten noch mehrere andere hinzufügen, wenn man aber Sparta hinwegrechnet, dessen Gesetze eine wunderbare Erscheinung in der Geschichte der socialen Ordnung sind, und für ein civilisirtes Volk wenig Anziehendes haben; und San Marino, welches in seiner Unbedeutendheit seine Rettung fand, so geben alle übrigen nicht längere Perioden als die oben angegebenen.

**) *Burlam.* Dritto pol. t. 2. c. 2.

***) Der Druck, unter welchem schon seit mehreren Jahrhunderten Irland seufzt, die Volksaufstände im alten Rom sowohl, als auch in unsern Tagen in Gegenden, wo das Gesetz die christliche Liebe ersetzen soll, die dort mit dem Glauben verschwunden ist, beweisen hinlänglich, daß das Interesse der größern Anzahl nicht immer jenes der Gerechtigkeit ist. Man lese hierüber die Briefe Cobbet's und Rubichon: Influence du clergè. Ein entgegengesetztes Faktum spricht für die Monarchie; das Volk, welches in Republiken zu Aufständen so geneigt ist, hat in Monarchien die größte Zuneigung zu seinem Souverain: und wenn es auch einigemal den Demagogen gelungen ist, es

wird das Interesse des gesetzgebenden Körpers auch nur das Interesse der Mächtigeren und Zahlreicheren vertreten; regelt aber die Gerechtigkeit nicht ihre Absichten, so werden die Schwächern und Unbedeutenderen dadurch aufgeopfert. Und gerade diese sollten der theuerste Gegenstand des sociellen Schutzes sein.

Die Ausübung, da sie von der Gewalt, der Thätigkeit und Beharrlichkeit abhängt, wird in der Monarchie kräftiger sein, wo nur eine Auktorität ist; sie wäre vielleicht thätiger in den Polyarchien, wenn sie dort nicht auf größere Hindernisse stieße. Die Beharrlichkeit findet in der Monarchie ein Hinderniß in dem Tode, der alle Pläne, auch des beharrlichsten Menschen, durchschneidet. In der Republik stößt die Ausdauer, welche vom Tode nichts zu fürchten hätte, auf ein anderes von der Natur selbst gegebenes Hinderniß, auf die Beweglichkeit der Menge: Mobile vulgus.

3. Die materielle Macht pflegt in den Republiken sich durch den Verkehr zu stärken: aber eine bedeutende Ausdehnung des Territoriums kann unter einer gemeinschaftlichen Regierung nicht lange bestehen: es bedarf der monarchischen Kraft, um die Last zu erhalten. Es stürzte durch ihre eigene Last*) die römische Republik, als Augustus sie wieder aufrecht erhielt; die großen orientalischen Mächte wurden von Monarchen geschaffen; von Dschingischan wurden zu großen Unternehmungen die Tartaren vereinigt, von Karl dem Großen die Barbaren, von Mohamed die Araber u. s. w. Wissenschaften und Künste scheinen ein Eigenthum der Monarchie zu sein: Rom rühmt die Zeiten August's und Leo's X, Frankreich jene Ludwig's XIV., Preußen jene Friedrich's, Florenz jene der Mediceer. Unter Monarchen blühte die alte Weisheit zu den Zeiten Salomon's in Palästina,

---

zu überreden, daß es unglücklich sei, oder, wie sie sagen, es über seine eigenen Vortheile aufzuklären, so war dieß nur ein Werk von Intriguen, Verrath, Täuschungen und vorzüglich einer Waffenübermacht, wodurch das souveraine Volk gegen seinen Willen gezwungen wurde, seine eigene Glückseligkeit zu wollen. Ich rede hier als Augenzeuge....

...Quaeque ipse miserrima vidi
Et quorum pars ipse fui.

Es fehlen übrigens hiefür nicht Zeugnisse auch bei jenen Schriftstellern, welche die alte Ordnung der Dinge zerstören wollten: für alle genüge *Botta:* Stor. di Italia, *Thiers:* Hist. de la révolution franç.

*) Mole ruit sua. *Horaz.*

zu den Zeiten der Pharaonen und der Ptolomäer in Egypten, sie gründete eine Regierung von Gelehrten in China, leuchtete wie ein vorübergehendes Meteor bei den Arabern. Karl der Große ließ ihre Morgenröthe dem neuen Europa aufgehen, Wladimir und Peter der Große den Russen, Alphons den Spaniern, Alfred den Engländern. Kurz, die mächtigsten Monarchen erschufen gewöhnlich bei ihrer Nation die Blüthezeit der Wissenschaften. Wo finden wir dieß bei den Republiken? In Athen allein, und dann, sagt Müller*), als es aufhörte, als Republik zu glänzen, und unter Perikles freiwillig, oder unter Alexander gewaltthätig Gesetze durch einen Einzigen erhalten hatte. Die Ursache ist sehr klar: Ein Körper von Gelehrten kann sich nicht um die öffentlichen Geschäfte bekümmern, und eine Republik, wo die Weisesten von den Geschäften ausgeschlossen sind, kann nicht bestehen; deßwegen überließ Rom als Republik Künste und Wissenschaften seinen Freigelassenen und dachte nur an Weltregierung:

> Excudant alii spirantia mollius aera....
> Tu regere imperio populos Romane memento.
>
> *Aeneide l. VI.*

als es die Künste und den Frieden liebgewonnen hatte, hörte in ihr, oder hatte schon aufgehört der republikanische Geist.

555. Wo die Formen natürlicher sind. IV. Wenn wir die Werke der Natur betrachten, so sprechen sie mehr für die monarchischen Regierungsformen, als für die gemeinschaftlichen, wie wir sogleich hören werden. (561.) Es kann jedoch die Kunst der Natur nachhelfen, indem sie in einzelnen Fällen die von individuellen Mängeln hervorgebrachten Abirrungen wieder gut macht. Naturgemäß sind also alle jene Regierungen, welche sich aus den Thatsachen gesetzmäßig entwickeln.

556. Ungenügende Lösung des Problems durch Burlamacchi. V. Burlamacchi stützt sich bei der Lösung dieser Frage zu Gunsten der gemischten Regierung ganz auf das Princip, daß jene Regierung die beste sei, welche die Freiheit beschränkt ohne in Tyrannei auszuarten.**) Dieses Princip scheint mir aus mehreren Gründen fehlerhaft.

1. Weil es das Wesentlichste der Socialelemente, die Einheit nämlich, außer Acht läßt; theilen wir einen Staat in drei oder vier

---

*) Allgemeine Weltgeschichte. Thl. 1. Buch 4. S. 112.

**) Dritt. polit. p. 2. c. 2. §. 8.

gleiche Stücke, so haben wir ein Gleichgewicht hergestellt, und daher sowohl dem Freiheitsschwindel als der Tyrannei Grenzen gesetzt. Haben wir aber deßhalb eine gute und glückliche Gesellschaft? Wenn das Wesen derselben in der Einheit besteht, so muß durch größere Theilung die Gesellschaft immer mehr Schaden leiden. Er hätte also sagen sollen, daß jene Regierung die beßte sei, welche mit der größten Einheit auch die sicherste Gewähr vor ausgearteter Freiheit und Tyrannei gibt.

2. Er führt die beßte Regierung auf eine reine Negation zurück: das rein Negative ist aber nie das Beßte; denn wer wird jenen den beßten Arzt nennen, der den Kranken nicht umbringt?

3. Er setzt voraus, daß eine gemischte Regierung am beßten gegen Tyrannei sichert. Wenn man unter Tyrannei versteht (wie es der eigentlichste Sinn des Wortes gibt) eine ungerechte Regierung eines einzigen Individuums, so ist die Behauptung ganz richtig: in unserm Falle aber ist Tyrannei in einem allgemeineren Sinne für Mißbrauch der souverainen Auktorität zu nehmen. In diesem Sinne aber ist es 1. gewiß aus dem Geständniß Burlamacchi's*) selbst, daß jede Regierungsform in Tyrannei ausarten kann, 2. die Tyrannei eines Einzigen scheint bei ihrer Entstehung auf geringere Hindernisse zu stoßen, dauert aber dann desto kürzer; die Tyrannei Vieler bildet sich viel schwerer, hält aber nach ihrer Bildung desto länger an. 3. Die Tyrannei Vieler ist geringerem Tadel ausgesetzt, weil die Anzahl der Unterdrücker dem Ganzen einen Anschein von Legitimität gibt, und die Stimmen der Unterdrückten durch die imponirende Zahl erstickt werden: sie ist aber eben deßhalb tadelnswerther, weil sie die Schwachen unterdrückt, welche einen größern Anspruch auf den Schutz der Gesellschaft haben.

4. In jeder Regierungsform sind die Hindernisse, welche die Natur der Tyrannei entgegenstellt, immer wirksamer als jene der Menschen. Die Gefühle für Menschlichkeit, für Gerechtigkeit, für das Interesse und die Furcht, Alles wirkt zusammen um den Souverain zu hindern, es sei nun Einer oder es seien Mehrere, zum Tyrannen zu werden; und wer mit Aufrichtigkeit die Geschichte lesen will seit der Gründung des Christenthums, wird viele untaugliche Fürsten

*) Dritt. polit. p. 2. c. 1. §. 30.

finden, aber wenige, die in der That und mit Beharrlichkeit Tyrannen gewesen sind. Man sehe hierüber Haller.*)

5. In jeder Regierungsform, wenn man voraussetzt, daß die höchste Gewalt von den Beschränkungen des Gewissens, des öffentlichen Anstandes und der allgemeinen Gesinnung befreit ist, wird man in den Fall gesetzt sein, sie für zu schwach annehmen zu müssen, um die übersprudelnde Freiheit zurückzudrängen, oder für tyrannisch durch Unterdrückung der Gerechtigkeit. Das große Mittel also zur gesellschaftlichen Sicherheit ist, wie Haller richtig bemerkt, das Gewissen, oder wenigstens die öffentliche Wohlanständigkeit.

Jeder kann diesen gelehrten und richtigdenkenden Publicisten hierüber nachlesen. Uns genügt es, in einer so wenig praktischen Materie Andeutungen zur wissenschaftlichen Lösung gegeben zu haben, mit jener Unpartheilichkeit, wie sie dem eigen ist, der durch seine Lebensweise schon dazu bestimmt ist, unter jeder Regierung leben zu können, dem jede Hoffnung auf Theilnahme an der Regierung abgeschnitten, und der von jeder Partheigängerei und von jeder Sucht nach Volksgunst frei ist.

X. Kapitel.

Vom Socialvertrag.

557. Beweggründe für die Widerlegung des Socialvertrags.

Da wir so viel als möglich die Begriffe von Gesellschaft und Auktorität im Abstrakten und im Concreten erklärt haben, so wäre es wohl Zeit, Folgerungen zu ziehen, und die Regeln für die Pflichten und Rechte zu geben, welche aus ihnen natürlich entspringen. Es sei uns aber zuvor erlaubt, einen Augenblick bei jener Hypothese zu verweilen, welche, wie wir öfters gesagt haben, den Hauptirrthum der Publicisten im verflossenen Jahrhunderte ausmachte, der Hypothese nämlich des Socialvertrags. Wir werden in diesem Punkte von unserm Systeme abweichen, welches wir bisher beständig beobachtet haben, jede Polemik

---

*) Restauration der Staatswissenschaft. Thl. 1. Cap. 15.

nämlich im Conterte zu vermeiden, und auf eine Schlußanmerkung hinzuweisen, denn die Materie ist theils zu groß für die gewöhnlichen Grenzen einer Anmerkung, theils auch zu wichtig, besonders in unsern Tagen, wo es noch so manche Anhänger der Doktrinen des vorigen Jahrhunderts gibt, welche den Mißcredit nicht bemerken, in den bei allen auch irrgläubigen*) Philosophen jene Meinungen gefallen sind, und sie aufrecht halten, wenn nicht aus Ueberzeugung, doch wenigstens aus Mode. Für diese ist der Traum des Socialvertrags noch nicht verschwunden, und sie erzählen uns noch immer von den unveräußerlichen Rechten des Menschen auf den Thron, von dem er durch die Uebermacht verdrängt wurde, und beginnen noch ihre Traktate des öffentlichen Rechts mit jener Novelle, welche in einer traurig gravitätischen Form der Genfersophist am Anfange seines berühmten Werkes ausspricht: „Der Mensch ist frei geboren, „und liegt doch überall in Ketten.“**)

Wir beginnen also die ruhige Erforschung dieses Systems, und werden dafür sorgen, das Täuschende, was die Phantasie hinzugefügt, von der Wahrheit, welche die Vernunft hier aufgestellt hat, zu trennen.

558. Zwei Classen seiner Vertheidiger. Erstens jene, welche eine von dem menschlichen Willen unabhängige Auktorität annehmen.

Zu diesem Zwecke ist es vor Allem nothwendig, die Vertheidiger des Socialvertrags in zwei von einander gänzlich verschiedene Classen zu theilen: die Einen betrachten den Vertrag als den Schöpfer der Auktorität, die Andern, als eine bloße confrete Anwendung der schon

---

*) Sieh Romagnosi Brief 5. an den Prof. Valeri und Einleitung zu öffentl. Recht §§. 61., 370 u. a. m. Haller: Restauration der Staatswissenschaft Thl. 1. *Bonald:* legisl. primit. t. 1. c. 18. p. 70. Damiron und andere Neuere. Deßwegen sagt mit vollem Rechte Perez in einem Artikel des statistischen Journals Jahrgang 1840. pag. 199.: Nachdem man heut zu Tage die Fabeln von einer natürlichen Unabhängigkeit, von einem eingebildeten Naturzustande, die Grundlagen der so glänzenden Paradoxe des vorigen Jahrhunderts verworfen hat, muß man den Menschen als von Natur aus gesellig betrachten. — Ebenso sagt Prof. Marzucchi: der Zustand der Gesellschaft, nicht jener einer wilden Unabhängigkeit, ist der Naturzustand. (Prefazione alle opere di Romagnosi. Napoli 1839. pag. 9., und im Verlaufe des Werkes, primo assunto §. 8. pag. 127.)

**) L'homme est nè libre, et il est partout dans les fers. Contract social C. 1.

voraus bestehenden natürlichen Auktorität. Man sieht leicht den ungeheueren Unterschied zwischen beiden Meinungen; ähnlich jenem, der zwischen den **Materialisten** und **Spiritualisten** besteht. Jene behaupten, daß jede Kraft der Vegetation, der Sinne, des Verstandes von der Zusammensetzung der Atome und ihren gegenseitigen Abstoßungen hervorgebracht werde: diese stellen die Meinung auf, daß die Zusammensetzung der Atome und ihre gegenseitige Thätigkeit von entsprechenden Kräften hervorgebracht werden. Die Billigkeit also erfordert es, daß wir zwei so verschiedene Meinungen bei ihrer Widerlegung trennen, und nicht mit dem politischen Materialismus einen Spiritualismus vermengen, der in seinen Theorien übertrieben, in seinen Beobachtungen ungenau ist: diese, würde Maistre*) sagen, ist eine freundschaftliche Familienfrage, jenes aber ein Streit, wo es sich um Haus und Heerd handelt. Beginnen wir mit der Analyse und der Vereinigung der Doktrinen der Spiritualisten, mit welchen wir in den Grundsätzen übereinstimmen, und von denen wir nur in den Folgerungen abzuweichen scheinen.

Ihre Doktrin. Ihre ganze Doktrin läßt sich bei näherer Erforschung auf folgendes Argument zurückführen: „Die souveraine Gewalt muß „von Natur aus jenem Wesen angehören, aus dessen Natur sie entspringt; dieß ist die Natur der Gesellschaft, also gehört sie der Gesellschaft. Eine Gewalt aber, welche von Natur aus der Gesellschaft gehört, ist eine natürlich demokratische, weil die Natur uns „für kein Individuum einen besondern Grund gibt, ihm mit Ausschließung der übrigen die souveraine Gewalt zu übergeben. Jede „Gesellschaft ist also **naturgemäß** eine demokratische Regierung, „so lang sie nicht durch ein positives Faktum die Form ändert.“ Dieses Argument ist meines Erachtens in dieser Materie das stärkste, was je vorgelegt worden ist, und man wird mir daher verzeihen, wenn die Beurtheilung desselben auf eine etwas ausführliche, subtile Weise geschieht, da es anders nicht möglich ist, ihm seine Stärke zu nehmen.

Bemerken wir also, daß seine ganze Kraft darin besteht, daß es die **Gesellschaft** mit der Menge verwechselt, das Abstrakte mit dem Conkreten. Erinnern wir uns, daß die souveraine Gewalt und überhaupt jede Auktorität, das Eine der metaphysischen Principien des Socialwesens ist, wie die Vernunft im Menschen, daß aber diese

*) Soirées de S. Petersb.

Auktorität sich eher bei einer als bei einer andern Person vorfinde, — dieß hängt, wie wir bewiesen haben, von den einzelnen Thatsachen ab, welche zur Bildung einzelner Gesellschaften die Veranlassung geben. Nach Voraussetzung dieser Ideen wollen wir den vorgelegten Beweis untersuchen.

559.

1. Zweideutigkeit in dem Worte: Angehören.

1. „Die souveraine Auktorität muß jenem Wesen „angehören, aus dessen Natur sie sich entwickelt: sie gehört also der Gesellschaft.“ Sehr richtig; man bemerke aber, daß angehören so viel bedeuten kann, als: der Theil eines Wesens, oder: ein veräußerliches Recht sein. So gehört dem Menschen die Vernunft an, sein Hab und Gut. In welchen von diesen beiden Bedeutungen wird die Proposition richtig sein? In der ersten: Die Auktorität bildet einen Theil des Wesens der Gesellschaft, weil es unmöglich ist, daß eine Menge von freien Wesen zu einem Zwecke ohne verbindendes Einheitsprincip zusammenwirke.

2. Zweideutigkeit in dem Worte Gesellschaft.

Es folgt weiter der Beweis: „Eine Gewalt, welche „der Gesellschaft angehört, ist eine natürlich demokratische.“ Hier wird das Wort Gesellschaft doppelsinnig gebraucht. Bisher haben wir von der Gesellschaft im Abstrakten gesprochen, hier wird die Gesellschaft im materiellen Sinne genommen, d. h. für die Menge; denn die demokratische Gewalt ist die Gewalt der Menge. Wenn dieß wahr wäre, so gäbe es keine andere Gesellschaft als eine Demokratie, und das ist auch wirklich die von uns schon früher berührte Doktrin Rousseau's, zu der alle übrigen Auktoren derselben Meinung kommen müssen. Es ist ganz eigen, daß sie die Falschheit einer solchen Folgerung nicht früher eingesehen haben; denn schon seit den Zeiten Aristoteles wurde die Demokratie für die unvollkommenste Regierung gehalten, und wie kann man sie dann für die einzige, naturgemäße annehmen. Hören wir aber ihre Beweise.

3. Zweideutigkeit durch die Verwechslung des Abstrakten mit dem Contreten.

„Wie die Natur,“ sagen sie, „uns die Nothwendigkeit beweist, daß eine souveraine Gewalt in der Gesellschaft vorhanden sein müsse, so entscheidet sie sich „auf der andern Seite für kein besonderes Individuum, „welches mit derselben bekleidet werden sollte, denn von Natur aus „sind alle Menschen gleich; die souveraine Gewalt gehört also von

„Natur aus allen Individuen der Gesellschaft, so lang sie nicht zu „Gunsten eines Einzigen darauf verzichten.“

Dieser Beweis schließt eine doppelte Zweideutigkeit in sich, die eine durch das Uebergehen vom Abstrakten zum Conkreten, die andere in dem Doppelsinne des Wortes *Natur*. Um sie aber handgreiflicher zu machen, muß man bemerken, daß dieser Beweis gleich jenem andern ist: „Die Natur der Phalanx zeigt uns, daß in derselben vorn und „rückwärts Soldaten sein müssen, sie gibt uns aber keinen besondern „Grund dafür, welche die ersten und welche die letzten sein sollen, „da alle Soldaten an und für sich gleich sind. Alle Soldaten sind „also in der ersten Reihe, so lang sie sich nicht entschließen, sich zu„rückzuziehen.“ Die Täuschung ist hier handgreiflich, und Jeder wird darauf antworten, daß es im Abstrakten allerdings richtig sei, alle Soldaten seien gleich, im Conkreten aber könne nie eine Phalanx zusammenkommen, ohne daß faktisch bestimmt würde, welche die ersten und welche die folgenden sein sollten. Und wollten wir sie auch alle in einer Reihe voraussetzen, so wäre dieß nicht *eine Folge der Natur* der Phalanx, sondern müßte vielmehr aus einem der Natur dieses schrecklichen Kriegscolosses entgegengesetzten Faktum hervorgehen. Ich beantworte also den Beweis auf folgende Art: Sehr richtig, die *Natur* der Gesellschaft im *Abstrakten* zeigt uns die Nothwendigkeit einer Auktorität; die Natur des *Menschen* im *Abstrakten* ist gleich bei jedem Individuum der Gesellschaft; im *Conkreten* aber würde sich nie eine Gesellschaft bilden können, als aus Individuen, die mehr oder weniger ungleich sind, und würden sie auch manchmal politisch gleich sein, so würde dieß nicht geschehen in Folge der gleichen Natur im Abstrakten, sondern durch ein partikuläres, für die Natur selbst gleichgültiges Faktum.

4. Zweideutigkeit im Worte: *Natur*.

Man sieht, daß hier die *Gleichheit* und die Gesellschaft im *Abstrakten* verwechselt werden mit der *Gleichheit* und der Gesellschaft im *Conkreten*. Trennen wir sie gehörig, so verliert der Beweis seine ganze Kraft. Um übrigens die Begriffe noch deutlicher zu erklären, will ich noch auf eine andere Zweideutigkeit aufmerksam machen. *Natur* kann entweder den charakteristischen Unterschied der Wesen bedeuten, oder die allgemeine Ordnung der Dinge. Wer behauptet, *daß in der Gesellschaft eine Auktorität von Natur aus da sein müsse*, gebraucht das Wort in der zweiten Bedeutung, und es ist ebenso viel, als

wenn er sagte, daß die **Ordnung** in jeder Gesellschaft eine Auktorität erfordere. Wer hingegen sagt, daß die Menschen von **Natur** aus gleich sind, gebraucht das Wort in der ersten Bedeutung, daß nämlich alle menschlichen Individuen zu **derselben Gattung** gehören, sonst wäre seine Behauptung offenbar falsch, denn es hieße so viel als, daß; vermöge der **allgemeinen Ordnung** der Dinge, alle menschlichen Individuen gleich seien, was natürlich unrichtig ist; denn gerade die Ordnung der Dinge erfordert eben so die individuelle Verschiedenheit als die Identität der Gattung.

5. Zweideutigkeit in dem Worte: So lange.

Eine andere Zweideutigkeit, von den vorhergehenden erzeugt, ist in dem letzten Theile der Proposition enthalten: „So lange sie sich nicht entschließen, sich zurückzuziehen.“ Dieses „so lange“ kann eine Ideen- oder Zeitfolge bedeuten. In dem ersten Sinne wäre die Proposition wahr; so lange ich die Natur allein betrachte, ergibt sich kein Grund für Superiorität zu Gunsten eines Individuums; in der zweiten Bedeutung aber ist sie falsch, weil sie voraussetzt, daß jede Gesellschaft zuerst eine Demokratie war, so lange sie ihre Form nicht geändert hat, welches eben so unbeweisbar für die Vernunft, als der Geschichte entgegen ist.

560. Conklusion: die Demokratie ist nicht die einzige naturgemäße Regierung.

Falsch ist also auch der auf diese Zweideutigkeiten sich stützende Satz, daß die einzige naturgemäße Regierung die demokratische sei, daß die Auktorität von Natur aus der Menge angehöre, weil sie der Gesellschaft gehört; wo dann die Auktorität ebenso unveräußerlich wäre, wie die Natur. Die Auktorität gehört von Natur aus der Gesellschaft, wie die Seele dem Menschen; und so wie der Mensch seine verschiedenen Fähigkeiten in den verschiedenen Organen, welche in Folge ihrer Organisation hiezu geeignet sind, bethätigt, so wird die Auktorität von der Gesellschaft durch jene Individuen ausgeübt, welche das Faktum als Organe auserlesen hat. (472.)

561. Die Monarchie ist natürlicher: in welchem Sinne?

Wenn wir denn doch uns aussprechen müßten, welche Form die natürlichere sei, so würde ich mich für die Monarchie entscheiden, und zwar 1. weil der Eine, der regiert, eine natürliche Einheit ist, während bei der gemeinschaftlichen Regierung die Einheit eine erkünstelte ist. 2. Weil der natürliche Regent der universellen Gesellschaft auch nur Einer

ist, nämlich Gott. 3. Weil der Obere der natürlichen ursprünglichen Gesellschaft Einer ist, der Vater. 4. Weil die Einheit, der Zweck der Auktorität, auf keinem natürlicheren Wege erhalten werden kann, als durch die Einheit des Handelnden: denn in der That bedarf man des menschlichen Vertrages, und überdieß noch so vieler Regeln zu seiner Organisirung, um eine wirkliche Einheit aus vielen zu bilden; und wie leicht ist es, denselben zu zerstören, eben weil er durch Organisirung entstanden ist.

Lassen wir übrigens diese Convenienzgründe bei Seite, mit welchen man nicht beweist, daß jede Gesellschaft von Natur aus monarchisch sei, sondern nur jene Neigung erklärt, welche sich für die Monarchie bei allen großen und gebildeten Nationen gezeigt hat. Diese Thatsache erforderte eine Erklärung, und es reut uns nicht, daß sie uns aus der Feder geflossen ist, ohne daß wir es gerade gewollt haben. Unsere Absicht war blos, zu zeigen, daß der Begriff von Gesellschaft die Demokratie keineswegs für die natürlichste Gesellschaft aufstelle. Nach Widerlegung jener Zweideutigkeiten werden die meisten der Beweise sehr leicht sich lösen lassen. Geben wir hier nur noch einen seltener vorkommenden.

562. Unsere Theorie überschreitet nicht die Grenzen der natürlichen Wissenschaft.

Man könnte mir den Einwurf machen, daß ich durch Voraussetzung eines einzelnen Faktums die Grenzen des Naturrechts überschritten habe; denn das Faktum ist etwas Zufälliges, nicht etwas Natürliches. Wir antworten hierauf, daß ein Gegenstand sowohl in seiner Gattung als im Individuum wissenschaftlich betrachtet werden kann: wenn ich die Gegenstände in ihrer Gattung betrachte, so zeigen sie mir keine zufälligen und individuellen Unterschiede, betrachte ich sie aber in ihrem individuellen Sein, so muß ich sie nothwendig bei ihnen voraussetzen. So wird z. B. die Physiologie, nachdem sie vom Menschen im Allgemeinen gehandelt hat, von einem Menschen im Einzelnen sprechen, der z. B. weiß oder schwarz, cholerischer oder sanguinischer Natur, Mann oder Weib sein wird u. s. w., und von jedem wird sie die Thatsache, die Ursachen und Wirkungen untersuchen. Wir dürfen daher zwei sehr verschiedene Dinge nicht mit einander verwechseln: „die Wissenschaft geht bei ihrer Betrachtung nicht individuell zu Werke," und: „die Wissenschaft betrachtet nicht das Individuum." Die erste Proposition ist wahr, die zweite aber falsch. Darin besteht auch die Zweideutigkeit des Einwurfs. Wenn

ich von der Ungleichheit zwischen menschlichen Individuen spreche, kann ich z. B. zwischen Gratian und Marimus eine individuelle Ungleichheit anerkennen, und dieß gehört zur Geschichte, nicht zum Naturrecht; ich kann übrigens auch mit der Vernunft auf ein universelles Faktum gestützt wahrnehmen, daß die menschliche Natur, wie sie alle Menschen der Gattung nach gleich macht, sie in ihrem Individuellen unterscheidet, und dieß ist Gegenstand der Wissenschaft des Naturrechts. Das Naturrecht sagt mir also zuvor, daß in einer unabhängigen Gesellschaft, im Abstrakten betrachtet, die souveraine Auktorität besteht; es fügt aber dann bei, daß in einer gewissen unabhängigen Gesellschaft diese und keine andere Auktorität bestehe, welche durch dieselben Thatsachen und Rechte ausgezeichnet ist, durch welche jene Gesellschaft zu einer individuellen geworden ist. Würde man dieß anders ausdrücken, so würde man die Auktorität im Abstrakten mit der Demokratie verwechseln, Dinge, welche doch äußerst verschieden sind, wie die menschliche Seele verschieden ist von den Seelen aller Menschen in eine Menge vereinigt.*)

563. Zweite Classe der Vertheidiger des Socialvertrags, welche eine rein menschliche Auktorität annehmen.

Diese Beobachtungen, bezüglich der Doktrin von Auktoren, die alle Ehrfurcht und Achtung verdienen, können uns die Lösung der Sophismen und Zweideutigkeiten vieler Anderer erleichtern; um aber das Falsche und Gefährliche ihrer Lehren in helleres Licht zu stellen, wollen wir zuerst jene Auktoren vornehmen, welche den Menschen betrachten als einen auf die Erde Gefallenen, man weiß nicht woher**), und sich anmaßen, durch des Menschen Kraft allein die Gesellschaft und die Auktorität zu bilden.

*) Sehr richtig bemerkt hiezu der oben angeführte Perez l. c. p. 206.: Wenn der Philosoph zum Vortheil der Wissenschaft gezwungen ist, mit einer Abstraktion den Begriff der Socialpersonalität sich zu bilden, so muß er sich vor einem Irrthum hüten, der zu sehr falschen Folgerungen führen könnte, sie nämlich zu betrachten als den Complex aller individuellen und successiven Leben. Auf diese Weise würde, statt zum Begriffe der Socialpersonen zu kommen, nichts anders geschehen, als der Mensch generalisirt werden.

**) In terram undecunque projectus, *Puffendorf* J. N. et G. l. 2. c. 2. §. 2.

564. 1. Irrthum derselben: der wilde Mensch, Naturzustand. Dessen Unmöglichkeit.

Ihr Hauptirrthum besteht darin, daß sie den Menschen als ursprünglich in einem wilden und ungeselligen Zustande annehmen. Wir haben gesehen, daß dieß ein Irrthum ist, sowohl wenn man von der Möglichkeit als vom Faktum spricht; vom Faktum, weil keine Geschichte der Gesellschaft einen solchen Ursprung gibt, von der Möglichkeit, weil der Mensch in einem solchen Zustande nicht leben könnte. Wenigstens wird doch eine häusliche Gesellschaft erfordert, damit er geboren werde und lebe; in ihr nimmt er Gewohnheiten an, ladet Verpflichtungen auf sich, bindet Verhältnisse an, und wird um so mehr die Pflicht fühlen, je mehr er an Vernunft zunimmt, und beherrscht ihn diese nicht, so wird er um so mehr dem Einflusse der Bedürfnisse und Leidenschaften unterliegen. Hat mit der Jugend die Aufwallung der Leidenschaften aufgehört, so sieht er mit dem traurigen Bewußtsein seiner eigenen Schwäche das Alter herannahen, welches ihm die Gesellschaft theuer macht wenigstens durch das Bedürfniß nach derselben, sollte er auch nicht durch Liebe zur Nachkommenschaft an sie gefesselt werden, welche in dem Greisen so bedeutend ist. Es ist also die Gesellschaft dem Menschen physisch nothwendig, um geboren zu werden, und weil er darin aufwuchs, wird sie ihm moralisch nothwendig, um seinen Leidenschaften, seinen Bedürfnissen und seinen Pflichten Genüge zu thun. In der That ist es nach der Todesstrafe die härteste Strafe für den Menschen, aus der Gesellschaft verbannt zu werden, und freiwillig sich von ihr zu trennen, ist eine der größten Anstrengungen der übermenschlichen Natur gewesen. Ist dieß gewiß, zu was dient dann die Beschreibung jenes u n m ö g l i c h e n Zustandes, welchen die Auktoren N a t u r z u s t a n d nennen, und ihn dann selbst noch als unmöglich anerkennen?*) Nehmen wir die Principien des politischen Rechts von Burlamacchi in die Hand, so finden wir eine Beschreibung jenes Zustandes der Gleichheit und Unabhängigkeit, die uns fast glauben macht, er müsse selbst einer von jenen Glücklichen gewesen sein.

Dieser so glückliche Zustand dauerte aber nicht lange Zeit, (schade nur, daß uns der Auktor nicht mit der Dauer desselben

*) Cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait, s'il ne changeait sa manière d'être. *Rousseau:* Cont. soc. l. 1. c. 6. Ein unerhörtes Paradox! Das Menschengeschlecht gienge zu Grunde, wollte es naturgemäß leben!

bekannt macht!) und die Ursache war, weil sich Niemand fand, der die Gesetze der Natur erklärte, die Streitigkeiten schlichtete, und mit Gewalt die Pflicht aufrecht erhielt. Beweist nun dieß alles nicht sehr deutlich die Unmöglichkeit der Gesellschaft von primitiver Gleichheit und Unabhängigkeit? Wenn er uns im zweiten Paragraphe sagt, daß das Naturgesetz am vollkommensten für die Erhaltung und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes sorgt, und im §. 4., daß die Gleichheit und Unabhängigkeit ein Zustand sind, der nicht lange dauern konnte, ein Zustand, in dem man das Naturgesetz weder kannte noch ausübte, heißt dieß nicht ebenso viel als, daß die Gleichheit und Unabhängigkeit ein unnatürlicher Zustand seien?

565.

2. Falsch ist es, daß man einen Souverain wählen müsse, um zur Kenntniß der Pflicht zu kommen.

Ist es aber wahr, was Burlamacchi behauptet, und so viele Andere mit ihm: 1. das Naturgesetz wurde nicht gekannt, und deßwegen bedurfte man des Socialvertrags. Was hinderte aber die Väter, es ihre Söhne zu lehren? Ist vielleicht heut zu Tage der Souverain Professor des Naturrechts, unterrichten nicht die Väter ihre Kinder in den Pflichten?

566.

3. Zum Richten oder zum Zwang.

2. Es war kein Richter da. Aber wie? Heut zu Tage, wo die Jury's an die Stelle der Magistrate getreten sind, kann man dem Naturzustand Mangel der Richter vorwerfen? 3. Es fehlte die Kraft. Aber warum? Konnte nicht jede Familie sich versichern, mit andern Familien sich vereinigen, und so zu einer Achtung gebietenden Gewalt kommen? Erlaubt vielleicht die Natur nicht, ja gibt sie es uns nicht selbst ein, Hülfe zu erbitten und zu leisten? — Dieß wäre aber, sagt man, eine wahre bürgerliche Gesellschaft. — Ganz gewiß, die bürgerliche Gesellschaft ist mithin nichts anders, als der Naturzustand des Menschen.

567.

4. Anmaßung dessen, der kraft eines nicht auf Dokumente gegründeten Vertrags befehlen läßt.

Uebersehen wir auch das Falsche und Absurde der primitiven Gleichheit, und setzen wir voraus, daß der Mensch durch einen Vertrag sich desselben berauben müsse, so ist dieser Vertrag ein Faktum, und zwar ein sehr feierliches, von welchem alle Socialrechte abhängen. Fakta aber werden durch historische Monumente bewiesen, und es wäre der allergrößte Einfaltspinsel von der Welt, der Hab und Gut verlieren wollte, sobald man ihm ohne weiteres weiß machen wollte, daß er sie verkauft habe. Welche Frechheit also ist es, vor dem ganzen Menschengeschlechte zu behaupten, daß es kraft eines

Vertrags gehorche, ohne ihm ein einziges Dokument dafür vorzulegen! Dieß ist aber die gewöhnliche Art und Weise der Sophisten, welche, ohne ihre Behauptung durch irgend ein Dokument zu unterstützen, uns versichern, und zwar gegen die innerste Ueberzeugung, daß wir Freiheit und das Leben selbst verkauft haben.

568. 5. Irrthümer Burlamacchi's bei der Anführung eines scheinbaren Dokuments.

Es erscheint jedoch ein Klügerer. Burlamacchi nahm es auf sich, in den Archiven des menschlichen Geschlechtes*) zu forschen, und fand endlich, daß wenigstens die Römer einen Vertrag gemacht haben, und daß sie wenigstens zum Gehorsam verpflichtet sind. Aber, o Unglück, hätte er es auch bewiesen, so würde daraus nichts für das ganze menschliche Geschlecht folgen. Um aber sein Mißgeschick zu vollenden, ist es ihm gelungen, gerade das Gegentheil von dem, was er wollte, zu beweisen. Er sollte beweisen, daß eine nicht in Gesellschaft lebende Menge an den Ufern der Tiber sich vereinigte, und sein Auktor zeigt, daß diese eine vom König von Alba gebildete Colonie war**); er sollte beweisen, daß sie keinen Souverain hatte, und Dionysius sagt, daß die Colonie***) vom König selbst unter die Leitung zweier Zwillingsbrüder gestellt wurde; er sollte beweisen, daß sie zum ersten Mal eine Regierung gründeten, und die Bürger sträuben sich, ihre alte Regierung, mit der sie zufrieden sind, in eine neue zu verändern†): kann es ein größeres Unglück geben?...

569. 6. Unstatthaftigkeit des vorgeblichen Vertrags, der sein sollte: Er ist Vertrag und ist es nicht.

Vernünftiger waren Rousseau und Spedalieri, zwei sehr verschiedene Männer, der eine ein ebenso großer Ungläubiger als Sophist, der andere ein redlicher Katholik und tüchtiger Dialektiker, der aber leider mit dem ersten in der Vertheidigung des Socialvertrags

---

*) Dr. polit, p. 1. c. 4. §. 10.

**) Numitor dat eis agros, ubi fuerant educati, et populi suspectam partem. (*Dion.* l. 1. circ. fin.)

***) Acceperunt juvenes pecuniam, arma, frumenta u. s. w.... et ducto ex Alba populo miscuerunt.... (*Dion.* Halicarn. l. 1. circ. fin.) .... Non jam concordes (fratres) sibi quisque principatum affectabant pag. 72.

†) Nobis nova reipublicae forma non est opus, nec a majoribus probatam et per manus traditam mutabimus. (Ibid. l. 2. in princ. pag. 80. Edit. Francofurt. Wecheli 1586.)

übereinstimmt. Sie gestehen beide, daß kein Vertrag je gemacht wurde*), daß aber einer hätte gemacht werden sollen. Um die Wahrheit zu sagen, es wird eine sonderbare Logik erfordert, um alle Socialrechte und Pflichten aufrecht zu erhalten für einen Vertrag, der nie bestanden hat: denn was ist am Ende der Vertrag? es ist die Uebereinstimmung des beiderseitigen freien Willens zu einem und demselben erlaubten Zwecke; und worauf gründet sich seine Kraft? auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit. (370.) Ein Vertrag, der nicht bestand, ist also eine Einwilligung, die nicht gegeben wurde, und welcher mithin jede Grundlage und Kraft mangelt. Ein Gebäude ohne Grundlage und Widerhalt aufrecht erhalten zu wollen, wohin das ganze Menschengeschlecht sich zu versammeln hat, ist ein Unternehmen dessen allein, der die Fundamente der Erde im unermeßlichen Raum setzte.

570. Beweise Spedalieri's. Es ist gegen die Natur, daß der Mensch sich in einem Zustande befinde, in den er nicht eingewilligt.

Spedalieri fühlt die Schwierigkeit seines Unternehmens, und schickt sich auf folgende Weise an, seine Behauptung zu beweisen: „Seht hier eine Uhr, gänzlich „vollendet.... dieses Faktum, ist es vielleicht die Ursache, „daß die Uhr nicht den Grund ihrer Organisation in „sich beschließt?.... Die Gesellschaft ist eine Maschine.... Ich „werde beweisen, daß der Grund ihres Seins in einem wahren Con„trakt besteht.“ Wir werden seine Beweise später hören, aber ich gestehe, daß ich keinen Ausweg sehe in dem Labyrinth des Widerspruchs. Er will mir beweisen, daß der wesentliche Grund einer Gesellschaft ein nicht gemachter Vertrag sei, d. h. ein Nichtvertrag. Kommen wir aber seinen Beweisen nicht zuvor.

„In was immer für einem Zustande der Mensch sich befindet,

---

*) Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. *Rouss.* Contr. soc. l. 1. c. 1. Die Menschen wären nicht fähig gewesen, daran zu denken. *Spedal.* l. 1. c. 12. dei diritti all'U. Diese Worte genügen, um es uns deutlich zu machen, daß der Letztere weit davon entfernt war, wirklich einen wilden Zustand des Menschen anzunehmen; er macht blos die Hypothese, um die Ursache des Socialseins anzuzeigen. Uebrigens benutzt er das ganze eilfte Kap. dazu, um den Socialvertrag als unmöglich zu beweisen, und geht dann im zwölften Kap. zu der Behauptung über, daß ein Contrakt die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft sei, was er aus der bürgerlichen Freiheit zu erweisen glaubt. Wir werden bald seine Beweise und ihre Falschheit sehen.

„so muß er, wenn dieser seiner Natur angemessen ist, durch einen „Willensakt, durch eine Einwilligung in demselben sich befinden."

571. Unrichtigkeit des Faktums seiner ersten Behauptung.

Das Kind aber, das geboren wird, ist es ein Mensch? Es wird also seine Einwilligung gegeben haben, um in diesen bestimmten Umständen geboren zu werden, oder wir müssen behaupten, daß die Lage des Sohnes unter der Auktorität des Vaters eine unnatürliche sei. Was sagt dazu unser Gegner?

572. Unrichtigkeit der zweiten Behauptung und ihrer Beweise.

Er kümmert sich nicht viel um die Fakta, denn er arbeitet in seinem Cabinete: übrigens werde ich ihm den Widerspruch zeigen zwischen seiner Proposition und seinen Principien. „Natürliche Rechte, selbst für die göttliche Allmacht un„veränderlich, sind die Freiheit zu urtheilen und zu handeln in dem, „was unsere Vollkommenheit betrifft." Langsam! Wenn ihr mir hier von der Natur im Abstrakten sprecht, so sind wir einig: die Menschheit ist mit Vernunft begabt, um durch dieselbe sich zu leiten. Sprecht ihr aber im Conkreten, so scheint es mir, daß diese Freiheit das Verderben für Viele nicht blos Kinder, sondern auch Erwachsene wäre. Spedalieri beweist seine Behauptung: Man suche seine Beweise im dritten Kap. §. 22 u. f. und man wird sehen, daß der Mensch unabhängig von irgend Jemand mit seiner eigenen Vernunft urtheilen kann: 1. Weil er unabhängig ist im Handeln, also noch viel mehr im Urtheilen. 2. Weil er besser, als alle Uebrigen die eigenen Bedürfnisse kennt. 3. Weil Jeder das Recht hat, sich nach seinem Geschmacke, nach seinem Gesichte zu richten u. s. w. Die Natur hat also Jedem die eigene Vernunft gegeben, wie Mund und Augen; jene wird also so frei sein, wie es diese sind.

573. Es ist falsch, daß Jeder im Gebrauch seiner Sinne und seiner Vernunft frei ist; und daß man immer den eigenen Vortheil erkennt.

Ich bin leider kurzsichtig und halb blind, und habe den größten Theil dieser unveräußerlichen Freiheit verloren, und mehr als einmal geschieht es mir, plötzlich beim Arm ergriffen zu werden, um nicht an einen Stein anzustoßen, oder von einem wilden Pferde geschlagen zu werden. Im Naturzustande aber gab es vielleicht weder Blinde, noch Kurzsichtige und Jeder konnte sich mit den eigenen Augen helfen; folgt aber hieraus, daß es auch nicht Unwissende gab? daß das Kind so viel Verstand hatte, wie der Greis, der Sohn, wie der Vater, und daß jener besser die eigenen Bedürfnisse kannte als dieser, oder daß er durch seine Vernunft nicht verpflichtet war,

sich leiten zu lassen? Mußte er sich leiten lassen, so war er also nicht unabhängig; falsch sind also der zweite und dritte Beweis.

574.

Es ist falsch, daß der Mensch Freiheit habe zu handeln, und mithin auch zu urtheilen.

Der Mensch hat aber die Freiheit zu handeln, also auch zu urtheilen. Es ist dieß der erste Grund Spedalieri's und keineswegs eine willkührliche Behauptung. Er hat sie kurz zuvor im §. 21. bewiesen: „Setzt man „voraus, daß ich im Handeln von einem Andern abhänge, so ist es „falsch, daß die Vernunft mir dazu eine wahre Gewalt gibt, da die „Gewalt haben etwas zu thun und im Handeln abhängen „zwei widersprechende Begriffe sind. Es ist aber schon bewiesen, daß „mir durch die Vernunft eine wahre Gewalt zukommt, alles das „zu thun, was meine Vervollkommnung angeht u. s. w.... also ....“ Langsam! Sehen wir aber, wie es bewiesen ist*): „Wir fühlen „uns der Seligkeit nothwendig entgegengetrieben.... Es folgt dar„aus, daß die Natur uns das Recht gibt auf alles jene, was die „Vernunft uns als passendes Mittel zeigt zur Erreichung des Zweckes.“

575.

Der Mensch muß in vielen Fällen auch vernunftgemäß von Andern abhängen.

Von welcher Vernunft spricht man aber? Von jeder Vernunft, mag sie geregelt oder verkehrt sein? Ich glaube wohl nicht. Wenn also die Vernunft verkehrt, zweifelnd oder schwankend ist, so gibt ihr die Natur kein anderes Recht, als einer andern Vernunft zu folgen, welche fester, gewisser und besser urtheilt, d. h. sie gibt ihr das Recht, von einer andern abzuhängen, um den eigenen Zweck zu erreichen. Der Mensch urtheilt aber oft sehr unrichtig, sehr häufig ist sein habitueller Zustand aus einer natürlichen Combination der Umstände den Täuschungen der Sinne und der Einbildungskraft, der Unerfahrenheit und Unwissenheit unterworfen u. s. w., wie es dem Jüngling geschieht rücksichtlich des individuellen Wohls, dem Volke rücksichtlich des sociellen u. s. w. Die Natur gibt also nicht immer das Recht zum Urtheilen, noch auch zum Handeln, es kann also ein Zustand ganz natürlich sein, in welchem der Mensch ohne Einwilligung seines eigenen Urtheils, und daher ohne seinen eigenen Willen sich befindet.

576.

Es werden einige Ideen erklärt, um den Einwürfen zuvorzukommen.

Vielleicht würde mir der Auktor antworten, daß derjenige, welcher sein eigenes Urtheil dem bessern Verständnisse eines Andern unterwirft, doch wirklich mit der eigenen Vernunft und dem eigenen Willen handelt, und

*) Ibidem c. 3. §. 3.

es mithin immer wahr bleibe, daß man sich in keinem natürlichen Zustande befinden könne, ohne eigene Einwilligung. Sein Beweis stände mithin noch aufrecht. Wenn er aber in der That eine solche Antwort geben würde, wäre es blos die Verwechslung einiger sehr verschiedener Begriffe: 1. handeln mit der eigenen Vernunft ist etwas ganz anders als von der eigenen Vernunft abhängen: wer sich bei seinem Urtheil dem der Andern fügt, thut dieß allerdings mit der eigenen Vernunft; denn wie könnte er anders urtheilen? Sein Urtheil aber stützt sich auf die Auktorität des Dritten, nicht auf eigene Evidenz, und wenn diese Conformirung im Urtheilen für ihn eine Pflicht ist, so ist er verbunden, nach jener Auktorität zu urtheilen; Verpflichtung ist aber das Gegentheil von Unabhängigkeit, er ist also nicht unabhängig. 2. Wenn er von dieser Auktorität überzeugt mit dem Willen nachgibt, so brauchen wir deßhalb nicht zu sagen, daß er sich in diesem Zustande durch einen Willensakt befinde; sein Wille entspringt aus der Nothwendigkeit des Zustandes, nicht der Zustand aus seinem Willen. 3. Wenn er der gesunden Vernunft widersteht, für sich urtheilt und will, so wird er durch seinen Willen in einem seiner Vernunft nicht entsprechenden, mithin unnatürlichen Zustande sich befinden. Sehr häufig also kann es geschehen, daß ein Zustand, in dem man sich durch seinen eigenen Willen befindet, der Natur nicht entspricht, sondern ihr sogar entgegen ist. In diesen Fällen ist der Mensch verpflichtet, das zu wollen, was eine gesundere Vernunft ihm vorschreibt, d. h. er ist verpflichtet von Andern abzuhängen.

577. Widerspruch der Behauptung Spedalieri's.

Die vorgebliche Unabhängigkeit des individuellen Menschen im Sinne Spedalieri's ist also falsch, und er gründet auf diese Zweideutigkeit das ganze Recht und die Nothwendigkeit des Socialvertrags, von dem er beweisen will, daß er, wenn er auch nicht war, doch hätte sein sollen, und daher eine verpflichtende Kraft hat, als wäre er vorhanden. Ich will nun einen Augenblick voraussetzen, daß er seine Behauptung über die Freiheit des Menschen bewiesen habe: hätte er nicht vielmehr bewiesen, daß der Mensch zu einem solchen Vertrage nicht verpflichtet sei? Und wenn er es dann aus natürlichen Gründen bewiesen hätte, daß er wirklich verpflichtet ist, würde nicht daraus folgen, daß er nicht frei sei in den Vertrag einzugehen? daß die bürgerliche Gesellschaft also ein Werk der Natur sei? Die

Behauptung Spedalieri's enthält also einen versteckten Widerspruch, so daß er nicht den einen Theil beweisen kann, ohne den andern zu leugnen. „Der Mensch ist in der Gesellschaft durch einen wahren „Vertrag*); denn er war frei, und konnte auf keine andere Weise „abhängig werden;" dieß ist die erste Proposition. „Der Mensch muß „gemäß einer nothwendigen, natürlichen Tendenz nach Glückseligkeit „in die bürgerliche Gesellschaft eintreten"**); dieß ist die zweite. Ist es wahr, daß er durch ein Naturgesetz zum Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft verpflichtet ist, so ist diese kein Werk eines freien Vertrages, befindet er sich aber in derselben auf keine andere Weise als durch einen freien Vertrag, so ist sie kein Werk der Natur.

578.

Es ist falsch, daß der Wilde von selbst an eine Gesellschaft denken könne.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Socialvertrag nie bestanden hat noch bestehen sollte; ich frage aber nun, ob er bestehen konnte? Die Frage läßt sich darauf zurückführen, ob wir in dem sinnlichen, mit Vernunft und Willen begabten Menschen die Principien finden, die ihn zur Aufopferung dessen bestimmen könnten, was er bei dem Eintritte in die Gesellschaft wirklich aufopfern muß.

579.

Dieß verhindern die heftigen Leidenschaften, Mangelhaftigkeit der Kenntnisse.

1. Je heftiger die Leidenschaften sind, desto mehr scheuen sie den Zügel. Beim Wilden sind sie am heftigsten; er muß also natürlich die bürgerliche Gesellschaft und ihre Bande fliehen. 2. Der Verstand ist wenig entwickelt, und würde also, unfähig zum Begriff des bürgerlichen Lebens zu kommen, in ihm nichts anders sehen, als ein Hinderniß zur Befriedigung seiner eigenen Wünsche. Umsonst würden wir ihm die Vertheidigung seiner Habe, seiner Freiheit, seines Lebens in Aussicht stellen: er kennt keinen ständigen Besitz, und würde er ihn auch kennen, so würde er ihn als Hinderniß seiner Freiheit und als eine für seine Trägheit widerliche Arbeit verachten. Freiheit kann er keine größere verlangen, als jene, die er schon besitzt; das Leben kann er wohl vertheidigen, ohne sich binden zu lassen, ebenso wie er sein Leben der Gefahr aussetzen kann, ohne sich zu fürchten. 3. Der Wille, ohne sowohl Befriedigung der Leidenschaften, als auch überzeugende Gründe zu finden, wie könnte er je nach einem bürgerlichen Leben Verlangen tragen? In der That,

*) C. 12. §. 2.

**) Ibid. §. 37.

nehmen wir aus der Geschichte die Wunder des Kreuzes hinweg, welches durch den Eifer der Missionäre bei den barbarischen Völkern aufgepflanzt wurde, welchen Nutzen haben die Wilden Amerika's aus dem Verkehr mit den Europäern gezogen? Einen doppelten, sagt Maistre: Feuerwaffen, um Andere umzubringen, geistige Getränke, um sich selbst zu tödten.*) Uebrigens sahen sie öfters, wie der Missionär selbst sich für sie am Pfluge, mit dem Karste abmühte, ohne daß sie ihm zur Erleichterung seiner Mühe die Hand reichen wollten. Man konnte sie vernichten, ja: aber civilisiren?....

580. Mangel der Sprache. Nicht genug. Der Socialvertrag setzt eine Sprache voraus, und der fingirte Wilde ist derselben beraubt: würde er sie schaffen können? Schon seit langer Zeit wird darüber gestritten, und ich überlasse gern den Logikern, dieß zu behandeln, und begnüge mich damit, auf den bloßen Zweifel mich zu beschränken, wenn mir auch die negative Meinung mehr zusagt.**)

Ja es sei nur ein einfacher Zweifel den vorhergehenden beigefügt. Habe ich deßwegen nicht mehr Ursache zu glauben, daß die bürgerliche Gesellschaft durch die Natur entstehe und nicht durch einen Vertrag? Dem Systeme, welches wir widerlegen, fehlt also das Subjekt, weil der eingebildete Wilde nicht existirt und nicht existiren kann, es fehlt ihm auch ein Bindungsmittel, weil jener Contrakt weder bestand noch bestehen sollte oder konnte.***)

581. Der Socialvertrag hat kein Objekt; denn die Natur versichert mich. Endlich füge ich bei, daß ihm auch das Objekt fehlt, weil er das nicht erreicht, was er bezweckt, ja sogar das Gegentheil, vermittelst einer Reihe von willkührlichen Hypothesen und offenbaren Widersprüchen. Ich frage meinen Gegner: Was bezweckt ihr? Nicht wahr, die Erhaltung euerer Habe, euerer Freiheit und eueres Lebens? Sind mir aber diese Güter nicht schon durch das Naturgesetz zugesichert? †) „Ja, aber es wird nicht beobachtet.“ Wenn dieses nicht beobachtet wird, welche Kraft wird dann euer Vertrag haben? Woher anders

*) Soirées de St. Petersb.

**) Sieh *Spedalieri:* Dritt. dell U. l. 1. c. 11.

***) Voltaire selbst hat uns gesagt: Le fondement de la société existant toujours il y a donc toujours eu quelque société. V. Maistre Soirées Not. XXXII. au 2 entretien.

†) Rousseau würde negirend antworten, weil es nach ihm außer der Gesellschaft keine Moralität gibt. Contr. soc. l. 1. c. 8.

nimmt er seine Kraft als aus dem Naturgesetze? (114.) „Durch den „Vertrag kommen wir zu einer Socialgewalt, welche das Recht „wahrt." Wir kommen dazu, wenn der Vertrag beobachtet wird; dieß ist aber gerade in Frage gestellt; euer Beweis ist also eine petitio principii. Ich leugne nicht, daß, wenn sich Viele zu ihrer Vertheidigung vereinigen, sie zu einer Gewalt kommen; aber eine ähnliche Uebereinstimmung kann man ja auch in dem Naturzustande machen, von dem sie allein ihre Kraft hat, ohne jener künstlichen Maschine zu bedürfen, die ihr Socialvertrag nennt.

582. Der Vertrag vermehrt die Lasten und gibt keine Sicherheit. Zu was endlich bringt mich dieser euer Vertrag? Um mich Menschen meines Gleichen zu unterwerfen, die Täuschungen und Leidenschaften ausgesetzt, jeder Uebelthat fähig sind. Ich werde Obrigkeiten haben, aber oft nur, um von ihnen gedrückt zu werden, Soldaten, um von ihnen gequält zu sein, Gesetzgeber, um beschränkt zu werden, Volksvertreter, um verrathen zu sein.... Sind es nicht in der That gerade jene, welche vom Volke als seine Beschützer erwählt werden, die den größten Schaden verursachen? Frei vom Vertrage konnte Jeder nach euch über seine eigenen Rechte urtheilen und sie vertheidigen, der Vertrag nimmt mir die Waffen, beschwert mich mit Lasten, bindet mir die Hände, ja, um es besser zu sagen, er erwürgt mich mit meinen eigenen Händen, er bewegt mich, meine Person in die Hand eines Dritten zu geben unter der Bedingung, daß man mir auch die Habe nehmen will.*)

Ich sehe wahrhaftig nicht, was mir übrig bleibt, um es durch euern Vertrag zu bewahren.

Ihr werdet vielleicht behaupten, daß diese mißlichen Umstände mit und ohne Vertrag vorkommen; mithin ist der Mensch nach meiner Doktrin ebenso glücklich als nach der euern, und die meinige hat nicht mehr für sich als die euere. Diese letzte Folgerung ist aber falsch; denn ich mache nicht Anspruch darauf, zu behaupten, daß der Mensch, glücklich oder unglücklich wie er sei, von sich selbst diese Gesellschaft gegründet habe, ich setze nicht voraus, daß er sich zuvor in einem Zustand der Freiheit befunden, und darauf verzichtet habe. Hier liegt aber gerade das Absurde der Theorie, die wir bekämpfen:

*) Les sujets donnent leur personne à condition qu'on prendra aussi leurs biens: je ne vois pas ce qui leur reste à conserver. Contr. soc. l. I. c. 4. p. 11.

daß der Mensch in dem natürlichen Zustande seiner Verderbtheit unglücklich ist, darin liegt kein Widerspruch, daß er aber ohne irgend einen Gewinn auf eine vorausgesetzte, ursprüngliche Freiheit verzichte, und eine solche Verzichtleistung zu bestättigen fortfahre, dieß ist nicht nur absurd, sondern (man verzeihe mir meine Aufrichtigkeit) auch lächerlich. Es hat nichts Befremdendes, wenn mir Jemand sagt, daß die Gefangenen im Kerker sind, weil die Gerechtigkeit sie dort eingeschlossen hat; hätte mir aber Jemand erzählt, daß sie freiwillig dorthin gelaufen seien aus Furcht, von den Häschern ergriffen zu werden, so bedürfte dieß wohl triftiger Dokumente, um das Mährchen glaubbar zu machen. Die Menschen des Socialvertrags scheinen mir ächte Brüder jenes Gribouille zu sein, der, um nicht bestohlen zu werden, seine Börse in der Tasche der Diebe verbarg.

583. Er rechtfertigt jede Unterdrückung. Nicht genug noch: Wer in dem Naturzustande mich beraubt, weiß wohl, daß er gegen seine Pflicht fehlt; in euerem Vertrag aber beraubt er mich mit vollem Rechte, sobald er glaubt, daß dieß zum Gemeinwohl beitrage.*) Auf diese Weise würde ich nicht nur die Gewalt zu widerstehen verloren haben, sondern sogar das Recht der Mißbilligung. Deßwegen bemerkt Haller so richtig, daß, wenn zu jeder Zeit die Revolution für moralisch schlecht gehalten wurde, sie jetzt nach Verbreitung des Systems des Socialvertrags ganz absurd geworden sei. Wenn man dem Souverain es überlassen hat, über unser Wohl zu urtheilen**), wie können wir uns darüber beklagen, wenn er davon auch zu unserm Nachtheile Gebrauch macht?

584. Schwäche des Vertrags gemäß der Doktrin seiner Vertheidiger. „Falsch, falsch: ich habe nie gemeint, ihm mein „Urtheil auf's gerade Wohl zu übergeben, und kehre „daher, so oft ich den Vertrag verletzt sehe, zu meinen „Rechten zurück."***) Ihr habt also eueres Urtheils euch begeben mit dem Vorbehalt, noch urtheilen zu können! Ein solches Opfer konntet ihr allerdings ohne langes Zögern bringen, denn, laßt es mich sagen, ihr habt viel verkauft und wenig

*) Le souverain Seul est juge de cette importance.... Tous les services, qu'un citoyen peut rendre à l'état, il les lui doit si tôt, que le souverain les demande. Ib. l. 2. ch. 4.

**) Restauration der Staatswissenschaft. Cap. 11.

***) *Burlamacchi:* Dritt. pol. p. 1. c. 7. §. 22 u. f. und zuvor §. 14.

gegeben, und weil ihr auch urtheilen könnt, der Vertrag sei selbst verletzt, so könnt ihr natürlich auch ihn auflösen? „Ganz gewiß.“ Nun, dieß ist gewiß der allerbequemste Vertrag, den man je auf der Welt gemacht hat: Urtheil und Wille und Kräfte hingeben, sich aber dabei das Recht und die Macht vorbehalten, zu urtheilen, zu wollen und zu handeln. Es ist dieß ein sehr scharfsinniger Vertrag, und es scheint mir wohl, daß der Socialvertrag, wie er ein Vertrag ist, der nie bestand, so auch ein Vertrag ist, der nicht verpflichtet.

588.
Auf wie viele Voraussetzungen er sich gründet.

Worauf gründet sich nun diese ganze schöne Erfindung? Man setzt voraus, daß die Menschen Wilde waren, daß sie die Sprache und die Gesellschaft erfunden haben, daß sie sich vereinigten und einen Vertrag eingiengen, daß sie sich selbst für beständig verpflichteten, daß sie ihre Nachkommen verpflichteten, daß der Wille der Nachkommen in jenem der Väter eingeschlossen war, daß sie den Vertrag bestättigten, in dem sie in der Gesellschaft ohne Widerruf lebten, daß die Fremden den Vertrag anerkennen, sobald sie die Grenzen überschritten haben, daß zwischen den Besiegten und den Siegern sich der Vertrag von selbst verstehe*), daß der Mensch zugleich gehorcht und befiehlt, daß er gibt und erhält, daß er Unterthan ist und Souverain. Guter Gott, wie viele Voraussetzungen, um ein schwankendes Gebäude zu erhalten! Und dieß ist der Stützpunkt für das Fundament der heiligsten Rechte und Pflichten, welche das ganze menschliche Geschlecht zu einer unveränderlichen Einheit verbinden sollen! Dieß genüge, um einen Begriff von den Widersprüchen jenes traurigen Irrthums zu bekommen: man lese hierüber die schönen Reflexionen Hallers, um zu weitern Betrachtungen Veranlassung zu haben. Wir werden nichts anders mehr hier beifügen, als eine Zusammenstellung jener Doktrinen, die wir auf das Faktum begründet haben, in einem kurzen Epilog vereinigt, der uns zum Schlusse dieser Sektion dienen soll.

---

*) *Burlam.:* Dritt. pol. p. 1. c. 5. §. 6. u. f. und p. 2. c. 3. §. 8.

XI. Kapitel.

Epilog der Theorie des Socialseins, wie sie von uns entwickelt wurde.

586. Der Mensch ist natürlicher Weise in der Gesellschaft.

Es ist eine allbekannte Thatsache, daß wir mit Menschen leben, die in der Natur uns gleich, und daher alle vom Schöpfer zu demselben Zwecke bestimmt sind. Wenn ich also mir selbst die Wahrheit, das Wohl, das Leben und die Mittel zu seiner Erhaltung, und zwar zu einer anständigen Erhaltung schuldig bin, so werde ich alles dieses auch den Andern schuldig sein, welche in der Natur mir ähnlich sind, und mit mir durch Zufall oder Uebereinkunft leben. Die Mitwirkung mit andern Menschen zur Erreichung desselben Zweckes bildet die Gesellschaft; alle Menschen bilden also eine Gesellschaft von gleichen, welche auf die Identität der Natur gegründet ist.

587. Jede Gesellschaft hängt natürlich von einer Auktorität ab.

Die Natur der Menschen aber ist mit Freiheit begabt; wie können sie also zu ein und demselben Zwecke zusammenwirken? Auf keine andere Weise als von dem Einheitsprincip geführt, welches die Kräfte auf übereinstimmende Weise zur Erreichung des Ziels vereinigt. Es kann also keine Gesellschaft geben ohne Auktorität, welche den Einklang in sie hineinbringt; sobald daher Menschen in irgend einer Form sich vereinigen, um auf der Erde zusammenzuleben, besteht unter ihnen eine natürliche Auktorität, welche, vom Schöpfer angeordnet, dahin zu wirken hat, daß sie im Trachten nach Wohl übereinstimmen, ohne daß Einer den Andern hindere, sei es im Gebrauche der Mittel, oder der beschränkten Güter, mit welchen sie nach dem höchsten Gute trachten.

588. Die Gesellschaft wird durch Gesetze gleichmäßiger Gerechtigkeit regiert.

Auf diese Güter haben wir ein Recht; denn Recht ist das vernunftgemäße Vermögen, seine Absicht zu erreichen: und die Vernunft, welche mir dieses Vermögen gewährt, alle Kräfte, die mir zu Gebote stehen, zur Erreichung des Zweckes zu gebrauchen, legt den Andern die Pflicht auf, den Gebrauch, den ich davon machen werde, zu achten.

Dieses Recht, diese Pflicht ist bei Allen gleich, weil es aus der gleichen Natur entspringt. Die Kräfte sind aber nicht bei Allen

gleich, und auch die Emsigkeit im Gebrauche derselben ist verschieden. Und so zeigt uns die Beobachtung eine unendliche Verschiedenheit, die durch die gleiche Unabhängigkeit aufrecht erhalten wird. Diese gibt mir das Recht, das Meinige zu gebrauchen, ohne von Andern dabei gestört zu werden, und bewahrt mir auf diese Weise alle jene Früchte, die ich durch den erlaubten Gebrauch meiner Kräfte erworben habe.

589.

Die Gleichmässigkeit der Gerechtigkeit gibt die Gewährschaft für die persönliche Ungleichheit und erzeugt so die Superiorität.

Der Mensch kann mit diesen Früchten sein Land, sein Haus und seinen Credit vermehren, und auf diese Art mächtig, weise, tapfer werden, so daß Andere seines Beistandes bedürfen, mit welchen er sich zur Erreichung dieses Beistandes vereinigt hat. Er, von dessen faktischer Superiorität diese Gesellschaft ausgeht, kann wohl alle Jene von seinen Wohlthaten ausschließen, die sich nicht nach seinen Verordnungen richten wollen. Es führt also in ihm die faktische Superiorität zu jener des Rechts, und er wird der Träger jener Auktorität, welche in jeder Gesellschaft die Individuen zum rechten Gebrauch der Mittel anleiten muß.

590.

Die für das Gemeinwohl sorgt.

Diese Auktorität ist etwas ganz anderes, als das Recht des Herrn und die väterliche Gewalt, obwohl sie auch beim Herrn und beim Vater ganz natürlich sich vorfindet. Ihr Princip liegt in der Wesenheit der Gesellschaft, die Richtung, die sie nimmt, entspringt aus der Pflicht, das Wohl der Andern zu wünschen und zu wirken, ihr Ziel ist das Gemeinwohl, und die Gelegenheit, in's Conkrete übertragen zu werden, ist die faktische Superiorität.

591.

Sie kann zur monarchischen oder republikanischen Souverainität werden. —

Bringt sie es so weit, keinen Höhern mehr auf Erden anzuerkennen, so bekömmt sie den Namen Souverainität oder Majestät, und die Gesellschaft, die durch sie geleitet wird, besonders wenn sie ein ständiges Territorium hat, wird zum Staate.

Der Staat kann entweder von der Macht eines Einzigen gebildet werden, oder von der Vereinigung vieler Gleichen. Die individuelle Gleichheit der Begründer in Vereinigung mit ihrer natürlichen Gleichheit gibt Jedem derselben ein gleiches Recht auf die socielle Auktorität. Weil dieses Recht aber nicht unmittelbar von der Natur herkommt, sondern von den persönlichen Eigenschaften, so ist es klar, daß es blos jenen angehört, deren persönliche Superiorität

den Staat begründete. Alle Uebrigen stehen zu der Gemeinschaft derselben in Unterthansverhältnissen, und haben kein Recht auf die Regierung.

592. Vergleich zwischen der auf das Faktum begründeten Theorie.

Dieß ist in wenigen Zügen die Theorie des Socialseins, wie sie sich auf das Faktum stützt, und von diesem wieder bestättigt wird. Das Bestehen von Gesellschaften der Menschen, die von der Natur vereinigt sind, gleich unter sich in ihrer **Wesenheit**, ungleich in ihrer **Persönlichkeit**, frei in ihrem Willen, und deßwegen entweder eines natürlichen oder künstlichen Einheitsprincips bedürftig: dieß sind die hauptsächlichen Fakta, auf welche wir das universelle Moralprincip angewendet haben. Hieraus hat sich ergeben, daß der Mensch regiert sein muß, und so ist es auch wirklich; daß der Regierende stärker sein muß, und zugleich die Auktorität hat, wie es auch in der That ist; daß die Unterthanen nicht Souveraine sind, wie es immer sich findet; daß die Monarchie keine Republik ist, und umgekehrt, die Republik keine Monarchie, und auch dieß bestättigt das Faktum u. s. w.

593. Und der auf eine Hypothese gebauten Theorie.

Vergleichen wir nun diese auf das Faktum gegründete Theorie mit der Hypothese des Socialvertrags, wo der Mensch von Natur aus frei ist, in der That aber in Ketten liegt; wo er das Recht hat, Souverain zu sein, faktisch aber ein Unterthan ist, wo er die Gesellschaft bildet, faktisch aber darin gebildet wird, wo er die Auktorität mittheilt, in der That aber keinen Theil daran hat; wo er einen Contrakt gemacht, und doch nicht contrahirt hat; wo er alle seine Rechte gesichert wissen will, und indessen sie unbeschränkt aufgegeben hat; wo er glaubt, daß jeder Staat Republik sein müsse, und doch viele Monarchien sieht, wo er glaubt, daß alle Menschen gleich seien, und sie überall in Classen eingetheilt sieht; wo er wähnt, seine Einwilligung gegeben zu haben, und nur zu seinem Nachtheil handeln muß; wo er glaubt, Gesetze geben zu können, und dafür dieselben empfängt.... Vergleichen wir, sage ich, diese beiden Doktrinen, und urtheilen wir selbst, welche von beiden die richtigere sei: bald werden wir sehen, welche der Menschheit mehr Vortheil gewährt, wenn wir in der folgenden Abtheilung die Theorie des sociellen Handelns entwickeln werden.

Dritter Theil.

Vom socialen Handeln.

Eintheilung.

394. Der Gegenstand unserer bisherigen Betrachtungen war jenes Wesen, welches viele Individuen in eine moralische Einheit zusammenfaßt, sie auf diese Weise fähig macht, gemeinschaftlich zu denken, zu wollen und zu handeln, und aus ihnen eine **Gesellschaft** bildet. Wir haben gesehen, daß sein wesentliches Princip kein anderes sei, als jenes erste: „**Thue das Gute**“ in seiner Anwendung auf die Vereinigung der Menschen, welche im gegenwärtigen Zustand nothwendig erfolgen muß. (326 u. d. f.) Wir haben hieraus geschlossen, daß die Gesellschaft ein Werk der Natur sei.

Ueberblick über den zu behandelnden Stoff.

Ist sie aber blos ein Werk der Natur, so daß der freie Wille des Menschen nichts dazu beiträgt? Keineswegs: auch der Mensch ist dabei betheiligt, nicht bei Gründung der wesentlichen Formen, sondern bei der conkreten Anwendung derselben. (337.) Dieses Handeln des Menschen trägt sowohl zur Bildung der Gesellschaft bei, als auch zu ihrer Erhaltung, Ausdehnung, Abnahme und Auflösung. Es trägt dazu bei vermittelst moralischer Akte, die entweder gut oder schlecht sind, je nachdem sie mit der Absicht des Schöpfers übereinstimmen oder nicht. Dieß sind nun jene Akte, deren Gesetze wir in dieser andern Abtheilung bestimmen wollen, immer wieder ausgehend von dem

Universalprincip: Thue das Gute. Es ist unsere Absicht zu beweisen, daß bei der Bildung, Erhaltung und Vervollkommnung der Gesellschaft der Mensch gewissen moralischen Gesetzen unterworfen ist, welche sich auf jenes allgemeine Pflichtsprincip gründen. Auf diese Weise wird die Existenz der Gesellschaft auf dieselbe Basis begründet, wie ihre Wesenheit.

595. Der Stoff wird so viel als möglich metaphysisch behandelt werden.

Es ist aber hier wohl zu bemerken, daß wir das Socialrecht theoretisch, vom metaphysischen Standpunkte aus, als Philosophen, nicht als Rechtsgelehrte behandeln. Wir werden uns daher so viel als möglich Mühe geben, von der Gesellschaft in ihrem allgemeinsten Sein zu sprechen, in wie fern sie nämlich eine Vereinigung von Menschen ist, welche nach dem von der Natur ihnen vorgesteckten Ziel gemeinschaftlich trachten. Es ergibt sich hieraus der Vortheil, daß unsere Theorie auf jede Art von menschlicher Gesellschaft paßt, und daß wir dadurch jeder Lehre vom Rechte, so wie allen Socialwissenschaften den Weg gebahnt haben. Dieß ist gerade der Zweck eines Jeden, der das Naturrecht behandeln will.

Ich sagte, daß ich mich so viel als möglich an das Allgemeine halten will, jedoch so, daß weder die Klarheit, noch der Nutzen des Gesagten dadurch Schaden leide. In den praktischen Wissenschaften nämlich könnte eine zu große Abstraktheit bisweilen der Klarheit Eintrag thun, welche durch konkrete Fakta so sehr befördert wird; sie könnte uns aus dieser reellen Welt hinausbringen, für welche doch am Ende auch die Betrachtungen des Philosophen bestimmt sind, sie könnte unsere Theorien für jene Personen weniger nützlich machen, welche in ihren weiteren Studien die positive Anwendung derselben vernachläßigten. Gerade deßwegen hielten wir es für nothwendig, auf die allgemeine Behandlung des Stoffes einige speciellere Betrachtungen folgen zu lassen, welche vorzüglich Jenen einen Begriff von einzelnen konkreten Gesellschaften geben sollten, die diese Studien nicht fortzusetzen gedenken. Das Ganze wird jedoch innerhalb der theoretischen Grenzen bleiben, wie es der Titel des Werkes erfordert.

596. Eintheilung dieses Abschnittes.

Hieraus ergibt sich leicht die Eintheilung dieses letzten Theiles meiner Arbeit: Theoretisch nämlich sind die Gesetze des menschlichen Handelns zu bestimmen 1. bei der Bildung der einzelnen Gesellschaft; 2. bei der Erreichung ihres Zweckes; 3. bei ihrer Vervollkommnung bezüglich ihrer inneren Verhältnisse;

4. bei ihrer Leitung in den Verhältnissen nach Außen; endlich werden wir 5. die moralischen Gesetze andeuten, welche hieraus für die Hauptformen der menschlichen Gesellschaften entspringen. Dieß ist der Stoff der fünf Abhandlungen, in welche wir die Theorie des Socialhandelns getheilt haben. Der an und für sich verwickelte Stoff hat uns gezwungen, eine größere Anzahl von Unterabtheilungen zu machen, als dieß im Vorhergegangenen geschehen ist. Wir wollten nämlich der natürlichen Eintheilung der Theorien folgen, welche die Elemente des ganzen öffentlichen Rechts ausmachen. Wird auch dadurch eine äußere Ungleichheit in den beiden Haupttheilen des Werkes herbeigeführt, so entschädigt dafür gewiß die dadurch bewirkte größere Klarheit.

Erste Abhandlung.

Theorie des menschlichen Handelns bei der Bildung der konkreten Gesellschaft.

I. Kapitel.

Lösung des Fundamentalproblems.

597. *Fundamentalproblem: Wie entsteht für den Menschen die Verpflichtung zu einer konkreten Gesellschaft?*

Das erste Fundamentalproblem, welches sich von selbst ergibt, wenn man die moralischen Gesetze des menschlichen Handelns bezüglich der Gesellschaft bestimmen will, ist das Problem: Wie der Mensch zur Gesellschaft verpflichtet ist. Als wir im vorhergehenden Theile die Gesellschaft als ein Werk der Natur zeigten, so mußten wir in manchen Fällen die Verpflichtung für den Menschen anerkennen, sich in die Gesellschaft zu begeben und darin zu bleiben. Aber wann? In welcher von so vielen conkreten Gesellschaften, die wir im sechsten Kapitel aufgezählt haben? Für wie lange? Unter welchen Verbindlichkeiten?.... Alle diese Probleme waren damals nicht am rechten Orte, weil wir blos das Sein der Gesellschaft kennen lernen wollten.

Jetzt, nachdem dieß geschehen ist, müssen wir bei der Betrachtung des Handelns sie nothwendig lösen. Um aber mit Ordnung vorwärts zu gehen, müssen wir vom Allgemeinen anfangen, und uns die Frage vorlegen: Wie kann es geschehen, daß der Mensch

eine ständige Gesellschaft mit gewissen andern bestimmten Menschen bilden muß.

598\.

Sie kann entstehen entweder durch ein physisches Faktum, oder durch das Recht eines Andern, oder durch eigene Willkühr.

Jede Pflicht entspringt für den Menschen aus der Erkenntniß der Absichten des Schöpfers, wie sie sich ihm in der Weltordnung offenbaren (112.): sollte nun einmal das Nichteintreten in eine Gesellschaft oder das Nichtverbleiben in derselben eine Verletzung der Ordnung sein, so ist der Mensch in diesen Fällen zur Gesellschaft verpflichtet. Diese Ordnung kann entweder aus dem System der physischen Natur selbst entstehen, oder aus den Rechten eines Andern, oder aus unserer freien Willenserklärung. (370.) Hieraus ergeben sich drei Reihen von Thatsachen, durch welche es geschehen kann, daß der individuelle Mensch zu einer bestimmten Gesellschaft verpflichtet ist. Wir nennen sie Associations-Thatsachen.*) Betrachten wir das nämliche aus einem andern Gesichtspunkte. Der Mensch ist von Natur aus durch eine allgemeine Pflicht zur Gesellschaft verbunden, welche ihm auferlegt, mit allen Menschen nach dem gemeinschaftlichen Gut zu trachten (319.); und zwar nicht blos negativ, indem er sich nicht widersetzt, sondern auch positiv, wenn es die Umstände nothwendig erfordern. (337 u. f.) Diese Nothwendigkeit kann sowohl in mir, als in Andern durch die physische oder moralische Ordnung entstehen; denn der Mensch ist aus Körper und Geist zusammengesetzt, und hat rücksichtlich des Einen wie des Andern Pflichten und Bedürfnisse. Ich kann also zum Eintritte in eine Gesellschaft und zum Verbleiben in derselben entweder durch mein eigenes Wohl verpflichtet sein, oder durch das eines Andern in der physischen wie in der moralischen Ordnung. Und so wie in der moralischen Ordnung die Verpflichtung von meinem freien Willen ausgehen kann, oder unabhängig von demselben ist; so werden wir drei Arten von Thatsachen bekommen, welche mich im Conkreten zu dieser oder jener Gesellschaft verpflichten: 1. physische Nothwendigkeit. 2. Freie Wahl.. 3. Unumstößliches Recht.

599\.

Zusammenstellungen aus physischer Nothwendigkeit, aus freier Wahl, und wegen unumstößlichen Rechts.

Durch das natürliche Bedürfniß des Sohnes ist der Vater verpflichtet, mit dem Sohne zu leben, um ihm Hülfe zu leisten, der Sohn mit dem Vater, um sie zu empfangen;

*) Wenn man es wohl betrachtet, so sieht man, daß sie den drei Hauptklassen der Primitivpflichten entsprechen. (207.)

durch physische Nothwendigkeit ist auch der Schiffbrüchige gezwungen, auf jener Insel zu leben, wohin ihn der Sturm geworfen hat, wenn er kein Schiff besitzt, um fortzusegeln; ein Diener in jener Familie, außer welcher er das Leben absolut nicht fortbringen kann, u. s. w. Durch freie Wahl wird der Taglöhner gegen seinen Herrn verpflichtet, mit welchem er ohne andere Nothwendigkeit einen Vertrag geschlossen hat, ein Volk gegen sein erwähltes Oberhaupt, ein Mönch gegen den Orden, in den er getreten u. s. w. Durch unumstößliches Recht kann ein im gerechten Krieg besiegtes Volk verpflichtet werden, mit dem Sieger in Gesellschaft zu leben, der Sohn, sich in einem vom Vater bestimmten Erziehungsorte aufzuhalten. Die erste Gesellschaft ist durch die Hand der Natur gebildet, die zweite durch freien Willen, die dritte durch moralische Nothwendigkeit. Die erste und letzte gehören zu jener Classe von Gesellschaften, die wir nothwendige nannten (446.); wie aber die auf die physische Ordnung gegründete Nothwendigkeit verschiedene Folgerungen hervorbringen kann von jener, die auf moralische Ordnung sich stützt, so werden wir die ersten Gesellschaften natürliche nennen, die letzten nothwendige; freiwillige oder freie sind jene, an welche uns nur freie Willenserklärung bindet.

600\.

Diese Elemente können sich gegenseitig vermischen.

Es wird nicht unpassend sein, zu bemerken, daß diese Elemente einer ständigen Zusammengesellung sich zu vermischen pflegen, so daß die Verbindlichkeit sich noch vermehrt. So ist dieß der Fall bei der ehelichen Verbindung, welche in dem freiwilligen Entschlusse ihr erstes Element erkennt, und dann ihrem Zweck und ihren Wirkungen nach naturpflichtige Verbindung wird. Die Gesellschaft, aus gerechter Eroberung entsprungen, hat ihre primäre Basis in dem Rechte des Beleidigten, sie kann aber für den besiegten Beleidiger eine physisch nothwendige oder frei gewählte werden.

601\.

Respektive Gründe der Verpflichtung für confrete Gesellschaften.

a. Freie Wahl in der freiwilligen Gesellschaft.

Fahren wir nun fort, und bemühen wir uns, die Elemente jener Verpflichtungen zu einer beständigen Gesellschaft näher kennen zu lernen. Welches ist bei der freiwilligen Gesellschaft das verpflichtende Princip? Es ist die Pflicht und das Recht der Wahrhaftigkeit. Die beiden Partheien waren frei, und in dem Zustande gegenseitiger, natürlicher Unabhängigkeit (360.), die durch keine individuelle Ungleichheit gestört war, so daß keine der beiden Partheien die andere ohne

Ungerechtigkeit hätte verpflichten können. Vom Augenblicke an aber, wo sie zu einem beständigen Zusammenleben sich verstanden, können sie von ihrem Vertrage nicht abweichen, ohne das fremde Recht zu verletzen. Wer gibt nun der entgegengesetzten Parthei ein solches Recht? Die Natur der zur Mittheilung der Ideen bestimmten Sprache; die Natur des Menschen, vermöge welcher er nothwendig die Ideen durch dieß eigenthümliche Mittel erkennen muß. (368.) Ja, die Natur ist das theoretische Princip, welches uns die Verpflichtung zu einer ständigen Gesellschaft erkennen läßt; die Thatsache aber, durch welche diese Regel in's Konkrete übertritt, ist für beide Partheien vollkommen frei gewesen, und deßwegen sagen wir, daß sie sich verpflichtet haben, obwohl die Kraft der Verbindlichkeit durch die Hand der Natur entstanden ist. (348.)

602. 2. Bei der natürlichen das natürliche Faktum.

Ganz anders verhält sich das Faktum in einer natürlichen Gesellschaft. Der Vater konnte weder nach Willkühr seinen Sohn wählen, noch der Sohn den Vater. Die Vorsehung, Schöpferin der Seele und Leiterin der physischen Ordnung, gab für diese Zusammengesellung, nicht nur die moralischen Gesetze, sondern auch den Stoff oder die Personen, bei welchen sie vor sich geht. Die beiden Theile verbinden sich also nicht durch sich selbst, sondern sie werden durch die Hand der Natur gebunden.

603. 3. In der nothwendigen das Recht.

Betrachten wir jetzt die nothwendigen Gesellschaften. Besteht von einer Seite das Recht einen Andern zu verpflichten, so legt die Natur der andern Parthei die Pflicht auf, jenes Recht nicht zu verletzen, und zwar nur dann, wenn dieses Recht von seinem Besitzer ausgeübt wird. Es könnte dieser es unbenützt lassen, und so würde von der andern Seite keine Pflicht entstehen; kaum aber erhebt sich das Recht, um Forderungen zu machen, so wird auch die Pflicht, denselben zu entsprechen, geweckt. Hieraus entsteht also eine beständige Gesellschaft, nothwendig für jenen, den die Pflicht bindet, frei aber für den andern Theil. Die Thatsache, die Basis der entstehenden Gesellschaft ist also bei den freien Gesellschaften die Freiheit von beiden Seiten; bei den natürlichen die beiderseitige Nothwendigkeit, bei den nothwendigen, die Freiheit von der einen, die Nothwendigkeit von der andern Seite.

604.

Genesis des Associationsrechts in nothwendigen Gesellschaften.

Hier ergibt sich eine Schwierigkeit. Daß die Natur die Menschen verpflichten kann, ist nach dem, was wir im ersten Theile gesagt haben (114.), leicht zu verstehen. Daß Jeder sich selbst verpflichten kann, wenn er sich nur nicht zu einer pflichtwidrigen Sache verbindet, ist eben so klar durch die Pflicht der Wahrhaftigkeit, wie wir sie früher auseinandergesetzt haben. (368.) Wie es aber geschehen könne, daß ein durch natürliche Gleichheit unabhängiger Mensch von einem andern seines Gleichen vernünftiger Weise verpflichtet werden kann, ist nicht so leicht zu verstehen (ich sage „vernünftigerweise“, weil das Recht ein vernunftgemäßes Können ist, und die nothwendigen Gesellschaften also auf Vernunftgemäßheit sich gründen müssen). Untersuchen wir jetzt, wie es geschehen könne, daß die Rechte der Unabhängigkeit in zwei menschlichen Individuen aufhören gleich zu sein, so daß der Eine dem Andern sich fügen muß, ohne freiwillig in diese Unterordnung eingewilligt zu haben.

605.

Durch Zunahme oder Abnahme natürlicher collidirender Rechte.

Es ist natürlich, daß die Ungleichheit nicht entstehen kann, als durch die Zunahme des Rechtes von der einen, oder durch Abnahme von der andern Seite, oder durch beides zugleich. Es genügt aber nicht jede Art von Zunahme und Abnahme, wenn nicht zugleich eine Collision von Rechten vorhanden ist, da diese ja allein fähig ist, den unwiderstehlichen Lauf des Rechtes aufzuhalten. (362.) Wie kann nun im ersten Falle das Recht von einer Seite zu- oder abnehmen? Die Zunahme versteht sich leicht. Man füge nur zu gleichen Rechten der Natur ungleiche der Person, und so werden wir ein ungleiches Resultat bekommen. (356.) Wie können aber die eigenthümlichen Rechte der menschlichen Natur abnehmen? Dieß zeigt sehr treffend Romagnosi*): das Recht der natürlichen Unabhängigkeit läßt sich in drei verschiedene Rechte abtheilen, in das Recht, sich zu erhalten und zu vervollkommnen, sich zu vertheidigen, und die nothwendigen Mittel hiezu zu gebrauchen. Der Gebrauch dieser Mittel aber, mit welchen ich mein Leben verbessere oder beschütze, könnte Anderen dieselben entziehen: kann ich nun vernünftigerweise Andere berauben, um mir selbst zu nützen? Wenn der Andere mich nicht beleidigt hat, so ist es klar, daß er auf jene Mittel dasselbe Recht hat, wie ich. Die

*) Genesi del dritt. pen. t. I. bis zum §. 44.

Vernunft und das Recht sprechen also für Gleichheit, und bei dieser Collision kann der Zustand der Dinge sich nicht ändern; der Andere bleibt also im Besitz der Mittel, deren ich ihn berauben müßte. Man setze nun voraus, daß er mich beleidigt habe, und daß die Beleidigung die Nothwendigkeit meiner Reaktion gegen das böswillige Wirken des Andern verursache. In welchem Verhältnisse werden dann unsere Rechte und Pflichten zu einander stehen? Er, der mich beleidigt, ist die ungerechte Ursache meines Uebels; ungerechte Ursache heißt so viel als vernunft- ordnungswidrige; die ungerechte Ursache hat also weder in der Ordnung, noch in dem Rechte irgend einen Stützpunkt. Ich habe indessen das Recht, jenes Uebel von mir durch den Gebrauch der gehörigen Mittel abzuwenden; ich habe also das **Recht**, seine böswillige Handlung zu stören, ohne daß er das Recht habe, sich mir zu widersetzen.

606.
Die Abnahme des Rechts ist die Wirkung einer böswilligen Handlung.

Eine böswillige Handlung kann also in ihrem Urheber das Recht der Unabhängigkeit vermindern und ihn so dem **Rechte des Andern** unterordnen. In diesem Falle kann es geschehen, daß der Beleidigte das Recht hat, den Andern zu einer bestimmten Gesellschaft zu verpflichten, wenn von dieser Gesellschaft sein ungerecht gestörtes Wohl, seine Sicherheit abhängt.

607.
Materie der Collision.

Unter dieser letzten Bedingung sieht man eine Collision entstehen, welche **nothwendig ist**, um das Recht eines Andern zu beschränken. (605.) Das **Wohlsein** und die **Sicherheit** sind ein Gut, auf welches wir beide kraft natürlicher Unabhängigkeit ein Recht haben; in der Hypothese aber können wir es nicht erlangen, ohne daß Einer oder der Andere von seinem Rechte etwas einbüße; die gleichen Rechte kommen also in Collision. (362.) Ich habe aber überdieß noch das Recht, das **ungerechte** Hinderniß zu entfernen, während der Gegner **kein Recht** besitzt, in seiner ungerechten Feindseligkeit zu verharren, sein Recht ist also von dem meinigen überwunden.

608.
Schluß.

Es gibt also gewisse Thatsachen, durch welche zwischen gewissen Individuen Beziehungen entstehen, kraft deren sie zu einer ständigen Gesellschaft unter sich verbunden werden; und sie können sich davon nicht losmachen, ohne die Gesetze der Natur zu verletzen. Dieß kann geschehen sowohl durch Beziehungen, welche sich aus der physischen Ordnung ergeben, als auch durch

solche, welche aus dem freien Willen, oder einem unumstößlichen Rechte entspringen. Auf diese Weise haben wir dem Fundamentalproblem Genüge gethan (597.), wie nämlich eine Verpflichtung zur konkreten Gesellschaft entstehen könne. Welches sind in diesem Falle die Pflichten jener Individuen für den Akt der Bildung der Gesellschaft? Sie müssen sich vereinigen. Unter welchen Bedingungen aber? Die Pflichten, die Gesetze sind ein Resultat der gegenseitigen Beziehungen. (206 u. 347.) In dem gesagten Falle aber sind die Beziehungen der in Gesellschaft Tretenden verschieden (599.), es müssen sich also auch verschiedene Gesetze ergeben. Betrachten wir sie im Einzelnen.

II. Kapitel.

Theorie der Gesetze für das Socialhandeln bei Entstehung der natürlichen Gesellschaft.

609. Beobachtung der Thatsache. Das Entstehen der natürlichen Gesellschaft ist eine von dem Willen der vereinigten Individuen unabhängige Thatsache. (602.) Ohne sich einander zu kennen, werden sie von der unwiderstehlichen Kraft physischer Ursachen zu einer beständigen Vereinigung gebracht, und finden sich daher gegenseitig durch die allgemeine Geselligkeitspflicht verbunden, nach dem Gut zu streben (314.), ohne weder dem von jenem allgemeinen Gesetze der Geselligkeit erstrebten Zwecke, noch den hiezu nöthigen Mitteln Grenzen setzen zu können. Wir finden sie also in einer vollkommenen Gesellschaft, in der Verpflichtung nämlich, gemeinschaftlich nach dem Zwecke eines glückseligen Lebens (447.) zu streben.

Nach welchen Gesetzen aber müssen sie handeln? Um die Gesetze kennen zu lernen, müssen wir zuvor die gegenseitigen Beziehungen erkennen, die sich aus der Thatsache ergeben. Eine den physischen Gesetzen unterworfene und von dem Willen der Vereinigten unabhängige Thatsache kann an und für sich auf sie keinen moralischen Einfluß ausüben. Es werden also in ihnen alle Rechte und Pflichten bleiben, wie zuvor, mit der bloßen Zugabe der allgemeinen Geselligkeits-

pflichten. Wenn daher zwei Freunde von einem Sturme auf eine öde Insel geworfen werden, so befinden sie sich in einer gleichen Gesellschaft; wenn aber die Küste schon ein Aufenthaltsort eines Volkes wäre, so würde dieß natürlich nichts von seinem socialen Rechte verlieren, und auch die Schiffbrüchigen würden kein anderes Recht erlangen, als ihr Leben dort zuzubringen, und wenn es nothwendig sein sollte, die Hülfe der Andern anrufen zu können. Auf gleiche Weise bringt auch der Sohn kein Recht mit sich auf die Welt, als das Recht auf häusliche Hülfe, eine Wirkung seines Bedürfnisses, welches die allgemeine Menschenpflicht dem Vater an's Herz legt. Die Eltern büßen dabei in ihrer Familie kein Recht ein, sie dehnen vielmehr ihre Gewalt auf ein neues Subjekt aus, welches ohne eigene Wahl Glied dieser Familie und derselben zu seiner eigenen Existenz bedürftig geworden ist.

Wenn aber auf diese Weise die Rechte nicht zunehmen, so nehmen sie auch nicht ab. Es ist daher ein barbarischer und unmenschlicher Gebrauch, das Unglück eines Andern zu mißbrauchen, indem man zu seinem Mißgeschick noch Quälereien und erzwungene Sklaverei fügt.*) Der Unglückliche, der Schwache hat als Mensch ein Recht auf den Beistand aller Menschen, mit denen er in Gesellschaft lebt; als Unglücklicher, als Schwacher verdoppelt sich in ihm dieses Recht, weil er in der Lage ist, fremde Hülfe anzurufen, und das wenigstens unvollkommene Recht hat, diese im Verhältniß zu seinem Bedürfnisse zu erlangen.

Man bemerke jedoch, daß, so wie der Unglückliche das Recht hat, Hülfe zu erlangen, er auch die Pflicht hat, sie wieder entgegen zu leisten; und zwar nicht blos mittelst Dankbarkeit, einer leichten und doch so seltenen Vergeltung, sondern auch durch Handlungen, so weit es seine Kräfte erlauben. Die Hülfe unentgeltlich anzusprechen, während man doch im Stande ist, sie zu vergelten, ist eine Art von Ungerechtigkeit, welche nur der Trägheit das Wort spricht. Hieraus ergibt sich eine der natürlichen Quellen der gemäßigten Sklaverei, von der wir anderswo sprechen werden.

---

*) Mit Recht mißbilligt Grotius jenes römische Gesetz, welches das Eigenthum der Schiffbrüchigen dem Fiskus zuschreibt. (J. B. et P. L. II. c. 7. §. 1.)

610. Gesetze, die hieraus folgen. 1. Der Nothwendigkeit sich fügen.

Nun kommen wir zu den Gesetzen, nach welchen eine natürlich nothwendige Gesellschaft sich bildet. Das erste ist das Gesetz der Nothwendigkeit, nach welcher jede physische Ursache wirkt. Dieses Gesetz als furchtbare Fessel*) für die unabänderlichen Schicksale des Menschen betrachtet, erfordert vom Weisen die Uebung aller Tugenden, welche die Nothwendigkeit begleiten, Geduld, Standhaftigkeit, Ergebung u. s. w. Betrachtet man es aber als ein Ergebniß der Vorsehung, so hört im weisen Manne jede Besorgniß und jede Aengstlichkeit auf, und mit heiterem Antlitz ergibt er sich dem höheren Rathschlusse, dem Urheber dieser Nothwendigkeit. In diesem Sinne ist es sehr wahr, daß jede natürliche Gesellschaft eine freiwillige sein müsse. (570.)

611. 2. Die Rechte der Anderen zu achten.

Das zweite Gesetz in der natürlich nothwendigen Gesellschaft ist das Gesetz für den Besitz, als nothwendige Folge der natürlichen Unabhängigkeit und Gleichheit im Abstrakten betrachtet. (360.) Wer im rechtmäßigen Besitze ist, kann ohne ein bestimmtes Recht desselben nicht beraubt werden.**) Zwei Menschen, welche in Gesellschaft sind, haben also in unserem Falle nur die gleichen Rechte der Menschheit, sie können sich daher gegenseitig nicht ihres Besitzes berauben, und Jeder behält das, was er hatte.

612. 3. Größere od. kleinere Dauerhaftigkeit.

Das dritte Gesetz entspringt aus der Natur des Faktums, von welchem die Gesellschaft ihren Ursprung entnahm. Ist dieses Faktum nur eine zufällige Ursache der Gesellschaft (wie der Schiffbruch), so können wir daraus kein besonderes Naturgesetz für die Dauer der sociellen Verhältnisse entnehmen. Ist es aber eine fortwirkende Ursache (wie die Ehe), so zeigt es uns eine besondere Absicht des Schöpfers (112.), und legt uns daher Pflichten auf, gestattet Rechte, um zu unserem Ziele zu gelangen, und so lange dieß nicht erreicht ist, kann die Gesellschaft auch natürlich nicht aufgelöst werden.

613. Einfluß des ersten Socialgesetzes.

Stellen wir uns vor, daß diese Gesetze aus der Natur jener besondern Gesellschaft entspringen, die wir so eben betrachten. Sie ist eine konkrete Gesellschaft, und daher zwischen bestimmten Individuen, sie findet dieselben im

---

*) Clavos, trabales et cuneum manu
Gestans ahenna.

**) Sieh Bolgeni: Il possesso n. 1. p. 5.

Besitze bestimmter Rechte. Sie ist eine Gesellschaft, die aus einer unabweisbaren Thatsache entspringt. Diese Thatsache kann eine bald beständige, bald zufällige Ursache für Zusammengesellung werden, und daher die aus ihr entstehende Gesellschaft verschiedenartig charakterisiren. Stellen wir sie, was sie auch immer für eine sei, unter den Einfluß des Primärgesetzes jeder Gesellschaft (319.), des Gesetzes des Wohlwollens, so werden wir sehen, daß auch in der natürlich nothwendigen Gesellschaft der Mensch sein Glück finden kann, ohne eines Contrakts zu dessen Versicherung zu bedürfen. Die Natur, von welcher der Contrakt seine Kraft entnimmt, gibt dem Schwachen viel mehr, als er selbst vermöge des Contrakts zu verlangen wagen oder im Stande sein würde.

614. Entstehung der Auktorität.

Aus den Gesetzen, nach welchen sich die Gesellschaft bildet, entspringen jene, nach welchen die Auktorität entsteht, denn ohne diese würde auch jene nicht realisirt werden können. Das Associationsfaktum ist entweder eine blos zufällige Ursache, und so wie es uns dann keinen besonderen natürlichen Socialzweck vorhält, läßt es Jeden, gemäß des zweiten Gesetzes, im vollen Besitz seiner eigenen Rechte, und die Auktorität wird sich also dort befestigen, wo sie schon zuvor war. Ist die Thatsache eine fortwirkende Ursache der Gesellschaft, so wird sie, wie sie uns die Absicht des Schöpfers zeigt, auch das leitende Haupt zeigen, indem sie dem Träger der Auktorität gewöhnlich auch Neigung und Kraft zur Ausübung derselben gibt. In beiden Fällen sehen wir jenes faktische Gesetz Rechtsgestalt annehmen, daß nämlich socielle Auktorität gewöhnlich dort sich findet, wo mit dem Recht die Kraft sich einet.

III. Kapitel.

Gesetze für die Bildung der freiwilligen Gesellschaften.

Erster Artikel.

Allgemeine Gesetze.

615.

Unterschied zwischen der freiwilligen und natürlichen Gesellschaft.

In der **natürlich nothwendigen** Gesellschaft ist die Natur, oder, um uns besser auszudrücken, die göttliche Vorsehung das einzige wahrhaft thätige Princip, sowohl in Bezug auf das Primärgesetz, auf welches sich alle diese Gesellschaften gründen, als auch in den Thatsachen, welche besondere Associationsbeziehungen hervorbringen und endlich rücksichtlich der einzelnen Gesetze, welche da Resultate jener Thatsachen sind. Der Mensch wird dabei nicht anders thätig, als dadurch, daß er in jener Gesellschaft lebt, wo die Natur ihn hinsetzte, sich jenen Gesetzen fügt, die ihm von der Natur gegeben werden, und so wie das Sprüchwort sagt, **aus der Nothwendigkeit eine Tugend macht.** Ganz anders verhält sich die Sache in der freiwilligen Gesellschaft. Wenn hier auch der Mensch nicht dem sanften Joche jenes abstrakten Geselligkeitsgesetzes entfliehen kann, welches ihm immer und überall folgt, so ist er doch frei bei der Bestimmung der eigenen Beziehungen zu diesen oder jenen Individuen, zu diesem oder jenem Lande. Obwohl aber seine Bestimmung rechtlich frei ist, so wird sie doch immer gewissen nothwendigen psychologischen Gesetzen unterworfen sein, aus denen sich dann moralische Associationsgesetze für ihn bilden; denn die Freiheit des Rechts unterdrückt in ihm nicht das Gefühl gewisser physischer und moralischer Tendenzen und raubt ihm die Möglichkeit nicht, dieselben nach Willkühr zu befriedigen. Der Mensch hat über die materielle Welt kein absolutes Dominium; seine ganze Macht beschränkt sich darauf, daß er die materiellen Substanzen in solche Verhältnisse bringt, in denen sie nothwendig die von ihm gewünschte Wirkung hervorbringen. Viele physische Gesetze können also dazu beitragen, den menschlichen Willen in diesem zweiten Falle zur Gesellschaft zu bewegen, ja auch kraft einer Beziehung zum (94.) Zwecke ihn zu nöthigen. Und nöthigen sie auch nicht so absolut wie

das moralische Pflichtgefühl, so wirken sie doch sehr oft kräftiger, besonders bei mehr sinnlichen als moralisch gebildeten Menschen.

Die beständige Art und Weise, auf welche die sinnlichen Eindrücke gewöhnlich auf den Menschen wirken, ist das, was ich hier psychologisches Gesetz seines Handelns nenne, ein Gesetz, gewiß in seiner Wirkung, moralisch aber nicht verpflichtend. Eben diese Art und Weise, als Regel für den Socialinstinkt betrachtet, werde ich rücksichtlich der Gesellschaft ein physiologisches Gesetz nennen, weil von diesen Gesetzen das natürliche Handeln der Gesellschaft ausgeht, wie von den moralischen Gesetzen der Gerechtigkeit und der Billigkeit ihr vernunftgemäßes und freiwilliges Wirken abhängt. (731.) Untersuchen wir also jetzt diese psychologischen und moralischen Gesetze, welche auf die Individuen bei Bildung der freien Gesellschaften Einfluß haben.

616. Was bedeutet Freiheit bei solchen Gesellschaften.

Ehe wir von ihnen sprechen, ist es nothwendig vor Allem den Begriff des Wortes freier Gesellschaften festzustellen, um so mehr, da das Socialrecht sich häufig desselben bedient, und sehr oft, wenn auch in analogen, doch sehr verschiedenen Bedeutungen. Jeder kann sich in folgenden Propositionen davon überzeugen: Das Gesetz kann nur einem freien Wesen gegeben werden = der Freie ist nicht Sklave = wer gehorcht, ist nicht frei u. s. w. Diese Sätze wären contradiktorisch, wenn das Wort Freiheit nicht verschiedene Bedeutungen zuließe. Untersuchen wir also den primitiven Begriff und die davon abgeleiteten, so viel es für uns nothwendig ist.

617. Sie bedeutet das Vermögen, sich selbst zu leiten.

Frei nennen wir das Gegentheil von nothwendig; und so wie ein Hinderniß, welches in unserm Handeln uns aufstößt, uns festhält, oder uns eine Nothwendigkeit zu handeln auflegt, so gehört das Enthobensein von den Hindernissen mit zum Begriffe der Freiheit, aber es bildet nicht, wie Romagnosi sagt, ihr erstes Element. In der That kann man die innere Nothwendigkeit nicht Hinderniß nennen, sie kann sogar eine natürliche Eigenschaft des Primitivimpulses sein; und doch ist sie unvereinbar mit dem Begriff von Freiheit, wie dieß in der gewöhnlichen Sprache jeder Mensch in der Leidenschaft beweist, wenn er sagt (obwohl unrichtig), nicht widerstehen zu können, von der Leidenschaft hingerissen zu sein. Die erste Bedeutung des Wortes frei ist also das αὐτονομος = sich selbst leitend = der Griechen;

und so gibt uns die Wurzel des Begriffes selbst die Ursache seiner verschiedenen Bedeutung. Dieses Fürwort „sich“, welches in der Erklärung des Freiheitsbegriffs erscheint, und zugleich leitend und geleitet ist, kann auf verschiedene, bald in einfachen, bald in mehr oder weniger verwickelten Verhältnissen sich befindende Subjekte bezogen werden, und auf diese Weise in tausenderlei Formen die Bedeutung des Wortes Freiheit ändern. Machen wir eine Anwendung davon auf die im Naturrecht vorkommenden Subjekte, auf das Individuum und auf die Gesellschaft. (58 u. d. f.)

648.
Anwendung auf Thatsachen.

Wenn ich im Individuum seine einzelnen verschiedenen Fähigkeiten betrachte, so sehe ich, daß sein Wille mit der Autonomie begabt ist: er ist also frei. Die Sinne, die Vernunft u. s. w., sind nothwendige Fähigkeiten, d. h. sie empfangen Gesetze von Außen, hier von ihren entsprechenden Objekten.

Setzen wir aber den Willen unter den Einfluß des unendlichen Gutes, wie die Vernunft es ihm zeigt (97.), und ihm zugleich den nothwendigen Weg, dahin zu gelangen, andeutet, so sehen wir den Willen verpflichtet, und daher auch nicht mehr frei. Warum? Weil ich ihn betrachte nicht mehr in wie fern er sich selbst leitet, sondern in wiefern er von der Vernunft und dem Endzwecke moralisch genöthigt wird. Der Wille ist nicht in sich geändert, sondern nur meine Anschauungsweise der Ursache seiner Bestimmungen. Diese Ursache ist beim natürlichen Akte der freie Wille, beim moralischen Akte aber das den freien Willen bindende Gesetz. Was wir vom Willen gesagt haben, läßt sich auf das Individuum anwenden. Wenn das handelnde Individuum sich zur Thätigkeit bestimmt durch einen vernunftgemäßen Willensakt, so nennen wir es frei, in so fern der Totalakt in seiner Integrität (46.) die Wirkung oder das Produkt des nur von der Vernunft geleiteten Willens ist; wenn im Gegentheil das Individuum nicht von sich allein zum Handeln angeregt wird, sondern von einem andern Menschen, so nennen wir es nicht mehr frei, sollte es auch mit seinem vernunftgemäßen Willen handeln, weil wir seine Handlung nicht mehr als eine Wirkung der bloßen Individualität betrachten. (426.) Die Gesellschaften haben nun auch eine solche Einheit und Individualität, und daher eine Socialthätigkeit. Sehen wir in ihren Handlungen den Effekt durch die Gesellschaften selbst hervorgebracht, so nennen wir sie frei; bemerken wir aber irgend eine Abhängigkeit von einem fremden

Wesen, so nennen wir sie a b h ä n g i g. Davon kommt es, daß, wenn wir in einem Staate die Gesellschaft in Unterthanen und Oberherrn abtheilen, wir die Unterthanen nicht als frei betrachten können, weil der Souverain Leiter der Handlungen ist, er, den wir aus der Masse der Unterthanen herausgehoben haben. Betrachten wir im Gegentheil den Staat als e i n G a n z e s, aus Souverain und Unterthanen zusammengesetzt, so nennen wir sie frei, wenn sie von keinem fremden Oberherrn abhängen.

619. Schlußfolgerung. 1. Die Freiheit ist Autonomie, 2. des handelnden Subjekts, 3. unendlich in Gott, 4. sich abstufend in den übrigen Geschöpfen, 5. verschieden je nach den Beziehungen des Subjekts,

Aus diesen Betrachtungen folgere ich, daß I. der erste Begriff der Freiheit in dem Enthobensein von Nothwendigkeit im Handeln liegt. II. Daß dieß Enthobensein in dem handelnden Subjekte betrachtet wird, in so fern das letztere in seiner ganzen Ausdehnung und unter dem Einfluß aller Gesetze seiner eigenen Natur genommen wird. III. Der freieste Akt wird jener sein, der in sich allein Grund zum Handeln hat, der in sich allein die eigene Existenz, den Stoff, die Kraft, die Idee, den Zweck zu jeder seiner Handlungen findet. Ein solches Handeln ist jenes des ewigen göttlichen Aktes, welcher Gott selbst ist. IV. Alle übrigen tiefer als der Mensch stehenden Geschöpfe, welche naturgemäß eine innere Nothwendigkeit zum Handeln treibt, heißen dann frei, wenn sie jeder äußern Nothwendigkeit entbunden sind. Der Stein also, der naturgemäß in seinen Bewegungen nothwendigen Bestimmungen folgt, wird dann f r e i genannt, wenn er dazu von keiner äußern Ursache genöthigt wird; auf dieselbe Weise wird die Pflanze f r e i sein, wenn ihre Vegetation nicht gehindert wird, frei das Thier, wenn dem Instinkt keine Gewalt geschieht. Der Mensch aber, der naturgemäß in allen seinen Handlungen von einer innern, bestimmenden Nothwendigkeit befreit ist, und deßwegen von Natur aus frei heißt, wird, so wie er vielen äußern Kräften unterworfen ist, welche diese Autonomie von außen und von innen her vermindern, und auf seine Bestimmungen Einfluß haben, um so weniger frei genannt werden, je weniger er in s i c h a l l e i n den Totalgrund seines Handelns hat. V. Wie aber jedes geschaffene Sein einen Theil von verschiedenen, untergeordneten Ganzen bildet (14.), so kann jedes Wesen entweder frei oder abhängig genannt werden, je nachdem es zu einem kleinern oder größern Ganzen bezogen wird, weil jedes geschaffene Wesen noth-

wendig mehreren Gesetzen unterworfen ist, je ausgedehnter die Beziehungen sind, in welchen es zu andern steht. Nehmen wir aus der Physik ein Beispiel: das Gas verliert in der Zusammensetzung mit einer Base einen Theil seiner Wirksamkeit, indem es sich den Gesetzen der Mischung unterwirft und aufhört, frei zu sein. Das Salz, welches daraus entsteht, verliert zum Theil seine ursprünglichen Kräfte, wenn es z. B. Nahrungsstoff einer Pflanze wird, oder den Vitalitätsgesetzen unterworfen ist, u. s. w. Die Pflanze wird von dem Menschen versetzt und zu den verschiedensten Bedürfnissen verbraucht. Dasselbe läßt sich von der moralischen Ordnung sagen: Der Wille, der in seinem isolirten Zustande psychologisch frei ist, wird in dem Compositum des moralischen Individuums den Gesetzen der Vernunft unterworfen. Das Individuum, welches, im Fall es allein auf der Welt wäre, nur von seiner Vernunft geleitet würde, ist in der Familie von der Vernunft selbst den Gesetzen der häuslichen Ordnung unterworfen, die häusliche Ordnung selbst der bürgerlichen, die bürgerliche der öffentlichen u. s. w. Kurz, die Theilnahme an einem ausgedehnteren Kreis von Gütern ist auch immer der Maaßstab für größere Freiheitsentäußerung.

6. verschieden im Urzustand und in einem vollkommenen.

VI. Man bemerke, daß diese Unterwerfung, welche in Beziehung auf den Urzustand eine Verminderung der Freiheit ist, doch ein wahrhaft naturgemäßer und daher freier Zustand für das Wesen ist, wenn man es in der Vervollkommnung seiner Entwicklung betrachtet. Deßwegen ist der Bürger als solcher wahrhaft frei, wenn er auch als Mensch und als Glied einer Familie in der Stadt vielen Gesetzen, außer den moralischen und häuslichen, unterworfen ist. Er ist frei, weil jene Gesetze, als wesentlich für jeden Bürger, in ihm die Autonomie nicht mindern, und wir immer noch sagen können, daß er nicht von Andern zum Handeln gezwungen wird, sondern nur von seiner Eigenschaft als Bürger. Wollten wir allen diesen Formen von Freiheit einen Namen geben, so könnten wir jene der leblosen Substanzen eine materielle Freiheit nennen, jene der Thiere eine Instinktsfreiheit; jene des der innerlichen Nothwendigkeit entbehrenden Menschen die menschliche, oder die Freiheit der Willkühr; jene des durch keine Verpflichtung gebundenen Menschen die moralische Freiheit; ist derselbe auch frei von jeder nicht aus seiner Natur herrührenden Verbindlichkeit, so heißt sie die individuelle; die

häusliche Freiheit ergibt sich, wenn er kein anders Band kennt als jenes der eigenen Familie; die bürgerliche bedingt blos die städtischen Verhältnisse, die nationelle die Verhältnisse zum Vaterlande.

7. Das Gesetz ist an und für sich kein Uebel.

VII. Hieraus kann man sehen, daß Bentham*) nicht den rechten Begriff von Gesetz aufgestellt habe, wenn er sagt, jedes Gesetz sei ein Uebel, weil es die Freiheit beschränkt; und der Gesetzgeber sei wie der Arzt gezwungen, ein kleineres Uebel zu wählen, um das größere zu vermeiden. Würde er blos vom Strafcoder sprechen, so hätte er nicht unrecht; aber in der von ihm gegebenen Ausdehnung würde es uns zu einer sinnlosen Folgerung führen, daß wir nämlich die Vernunft ein Uebel für den Menschen nennen müßten, weil seine Affekte und sein Wille von ihr geleitet werden, was nicht der Fall wäre, wäre der Mensch ohne Vernunft.

Nein, das bürgerliche Gesetz beschränkt nicht absolut die Freiheit, sondern nur eine untergeordnete, jene nämlich des Individuums, des Familiengliedes, um aus ihm den Bürger zu machen. Es nimmt dem Menschen die Freiheit der Einsamkeit, und bringt ihn in Einklang mit dem Socialwesen, wohin ihn die Natur zum Genuß eines größeren Gutes ruft. Wäre dieß ein Uebel, so wäre auch die Unterrichtung eines Unwissenden ein solches, weil ihm dadurch die Freiheit benommen wird, Thorheiten zu begehen, ebenso die Sättigung eines Hungernden, weil ihm die Freiheit genommen wird, zu essen, wenn er schon satt ist. Nein, ich wiederhole es: ein gerechtes Gesetz, welches den Menschen dahinstellt, wohin die Natur ihn ruft, vermindert seine Freiheit nicht, sondern verwandelt sie nur in eine andere Art.

Hieraus ergibt sich auch die Ungenauigkeit Montesquieu's, welcher unter den vielen Begriffen, die er uns von Freiheit gibt, in dem er sie bald eine Sicherheit, bald ein Gefühl von Sicherheit, bald das Recht nennt, zu nichts verpflichtet zu sein, was die Gesetze nicht gebieten, und das thun zu können, was sie erlauben, immer dabei die Grundlage jeder Freiheit vergessen hat, die Natur nämlich jenes Wesens, von dessen Freiheit es sich handelt. Wenn irgend einem Wesen eine seiner Natur fremdartige Nothwendigkeit auferlegt wird, dann hört es auf, frei zu sein, weil es nicht mehr in sich den Grund des eigenen Handelns hat.

*) *Bentham:* Oeuvres t. I. pag. 32. c. 10.

Es folgt hieraus, daß die Verminderung der Freiheit einer tieferen Ordnung in so weit ein Gut ist, in wie fern sie zur Theilnahme an den Gütern einer höheren Ordnung nothwendig ist.

620.
Individuelle Gleichheit als Grundlage der freiwilligen Gesellschaft.

Sind die Begriffe und die respektive Terminologie in's Klare gebracht, so müssen wir uns an die Begründung der Gesetze machen, welche zur Bildung einer freien Gesellschaft gehören. Sind die Individuen frei im Zusammentreten, so werden sie blos von ihrer eigenen Bestimmung abhängen; denn würden die Einen ein Recht haben, die Andern zu bestimmen, so wäre es eben für die Letzteren keine freie Gesellschaft. Diese wechselseitige Unabhängigkeit ist eine Folge der Gleichheit der individuellen Rechte, und wir werden sie individuelle Gleichheit nennen, als verschieden, wie Jeder sieht, von der natürlichen; diese nämlich setzt gleiche Naturen voraus, jene gleiche Individuen, wenigstens in ihren gegenseitigen Rechtsbeziehungen. (354.)

621.
Zweck einer solchen Gesellschaft ist ein Partikulargut.

Wie können nun gegenseitig gleiche und unabhängige Individuen sich durch das Band einer beständigen Gesellschaft vereinigen? Jedes Band mindert die Freiheit, diese Verminderung ist in dem Individuum (618.) an und für sich ein Uebel; der Wille kann kein Uebel wollen; will er es also, so will er es wegen eines sich daraus ergebenden Gutes. Dieses Gut aber, nach dem der freie Wille strebt, ist weder das unendliche Gut, noch ein nothwendiges Mittel dazu, denn die Gesellung wäre dann nicht mehr moralisch frei, sondern nothwendig. Ich schließe also, daß jede freiwillige Zusammengesellung in der Absicht geschieht, ein endliches Gut zu erreichen, als Mittel zur Glückseligkeit nach der Auffassung der Zusammentretenden. Da aber ein

Die Zustimmung bildet das Band.

endliches Gut keine Verpflichtung auferlegt, so könnte die Gesellschaft keinen Bestand haben. (597.) Welches Mittel wird uns die Dauer derselben versichern, da doch der Wille weder von der Weltordnung, noch von anderer Auktorität hier verpflichtet ist? Ein einziges bleibt übrig, und es besteht darin, daß jedes Individuum sich selbst bindet durch die Pflicht der Treue und Wahrhaftigkeit. (570.) Jede freie Gesellschaft muß also auf eine freie Zustimmung, d. h. auf einen Vertrag, sich stützen.

622\. Unterschied zwischen diesem und dem Socialvertrag. Wir nehmen eine natürliche Gesellschaft an.

Dieser Vertrag ist etwas ganz anderes, als jener pact social Rousseau's, Hobbe's und ihrer Anhänger, denn er besteht nur in der Bestimmung der Individuen, mit welchen wir zusammenleben werden, und gegen welche wir die von der menschlichen Natur uns auferlegten Socialpflichten erfüllen wollen; ein Vertrag, kraft dessen die Gesellschaft nicht aufhört, ein Werk der Natur zu sein, wie man in der Ehe sieht, die eine freie und dennoch durch eigene Naturgesetze geregelte Verbindung ist.

623\. Die Zustimmung fügt positive Gesetze hinzu.

Wenn aber die Natur in der freien Gesellschaft, wie bei jeder andern Vereinigung von Menschen, die Fundamentalgesetze gibt, so kann doch auch der Mensch sekundäre und positive Gesetze hinzufügen. Die Individuen nämlich, frei wie sie sind vor dem Vertrag, können jedwelche Bedingung dem Bande hinzufügen, welches sie bei der Cession der Fülle ihrer Freiheit freiwillig geknüpft haben. (415.) Hieraus ergibt sich der Unterschied dieser Gesellschaft von der natürlichen, in welcher die sekundären Pflichten durch ein Naturfaktum entstehen, und von der nothwendigen Gesellschaft, wo sie von einem überwiegenden Rechte aufgelegt werden.

624\. Gesetze für die freie Gesellschaft. 1. Freiheit des Eintretenden.

Nun können wir die Gesetze für die Bildung freier Gesellschaften näher bestimmen. Erstens: Keiner kann in dieselben treten, ohne wahrhaft frei zu sein, denn er würde sich Pflichten auferlegen, deren Erfüllung ihm unmöglich wäre. Die Freiheit eines Jeden muß durch viele Gesetze bestimmt werden, von welchen wir später sprechen; nun genüge es, sie auf dieses zu reduciren: Der ist frei, eine Gesellschaft zu bilden, der ohne Verletzung des Rechtes eines Dritten sich in dieselbe begeben kann.

2\. Freiheit des Eintritts.

Zweitens: Keiner kann zum Eintritt gezwungen werden. Es gibt keine unsinnigere und lächerlichere Theorie, wie Haller wohl bemerkt*), als jene revolutionäre Tyrannei, die über die Alpen im Jahre 1793 nach Italien hinabgekommen, dieses Land verpflichtete, frei zu sein, seiner Freiheit dann durch den Socialpakt Fesseln anlegte, und das Verbot beifügte, den Vertrag unter Bedingungen einzugehen. Die Revolution, als blinde Ausführerin

*) Restaur. l. I. Sc. polit.

der philosophischen Dogmatisirerei, gehorchte den Befehlen der Sophisten, welche gesagt hatten, jeder Mensch sei zum Eintritt in ihre imaginäre, freie bürgerliche Gesellschaft verpflichtet.

3. Freiheit Bedingungen beizufügen.

Drittes Gesetz. Wer freiwillig in eine Gesellschaft tritt, kann dieß unter jedwelchen Bedingungen thun, wenn sie nur die Billigkeit und Gerechtigkeit nicht verletzen. (415.)

4. Bedingtheit der Verbindlichkeit.

Viertes Gesetz. Die schwere Verletzung dieser Bedingungen kann den besagten Vertrag, wie jeden anderen, annulliren, wenn nicht eine neue, die freie Zustimmung ersetzende Verpflichtung dazu kommt, und den Vertrag zur Pflicht macht. (600.) Ich sagte, eine schwere Verletzung, denn würde jede leichte Uebertretung die Auflösung der festesten und heiligsten Bande der Treue rechtfertigen, so wäre hier ein Mißverhältniß zwischen Wirkung und Ursache. Nun sind aber die Bande zur Hervorbringung einer beständigen Gesellschaft unter allen rein menschlichen Verträgen die stärksten; denn sie entscheiden über alle zeitlichen Interessen, und über viele der zartesten moralischen Affekte; schwer muß also die Verletzung sein, um eine Auflösung zur Folge zu haben.

5. Die Auflösbarkeit derselben durch Schuld od. Beistimmung.

Wann wird man die Verletzung der Bedingungen eine schwere nennen können? 1. Wenn sie direkt das ganze oder fast ganze von der freien Gesellschaft beabsichtigte Gut aufhebt. 2. Wenn dieser Verlust möglichst gewiß ist; handelt es sich nämlich um den Schaden eines Andern; sei er auch noch so groß, so kann eine bloße Wahrscheinlichkeit, ein Schatten von Beleidigung noch nicht ein gewisses entgegenstehendes Recht aufwägen. 3. Wenn der Beleidiger malae fidei ist, d. h. auf Gegenvorstellungen hin nicht vom Bösen absteht; denn so lange dieß nicht der Fall ist, ist keine Schuld vorhanden (201.), und ohne Schuld hören die Rechte und dergleichen nicht auf. (606.) Unter diesen Umständen hört die Zustimmung zu diesem Gut allmählig auf, und mithin auch das von ihr hervorgebrachte Vereinigungsband. Auf gleiche Weise hört die Zustimmung durch gemeinschaftlichen Zurücktritt der Contrahenten auf. Da nämlich ein nicht verpflichtendes Recht veräußerlich ist (349.), so kann jeder der Contrahenten, mit Beistimmung der übrigen, sein eigenes Recht veräußern, und die übrigen von der entsprechenden Pflicht entbinden.

Freiheit des Eintritts, Freiheit der Bedingungen, Bedingtheit der Verbindlichkeit, dieß sind die drei wichtigsten moralischen Gesetze,

wie sie sich aus der Freiheit der Zusammengesellung ergeben. Betrachten wir nun die physiologischen Gesetze, nach welchen sie sich entwickelt, um dann noch andere moralische Gesetze daraus zu entnehmen.

625.

Ungleichheit des Interesse für den Partikularzweck kann mit der individuellen Rechtsgleichheit zusammentreffen.

Die freie Zusammengesellung kann man nicht Gesellschaft nennen, als in so weit sie von einer Auktorität regiert ist; zwischen individuell gleichen Menschen aber (620.) ist kein Grund vorhanden, warum vielmehr Einer als der Andere Gesetze gebe; die Association besteht daher ursprünglich in vollkommner Gleichheit (519 u. d. f.), und zu einer Auktorität kann es blos durch die Beistimmung Aller kommen. Die Gleichheit der Rechte aber ist bei der freiwilligen Association nicht die Ursache des Zusammentretens, noch auch blos die Bedingung. Die wirkliche Ursache derselben ist jenes beschränkte Gut, was jeder der Associanten für sich hofft und verlangt. (621.) Dieses Gut nun kann für die Einen von größerer Wichtigkeit sein, für die Andern von geringerer als jener Theil der Freiheit, dessen sie durch das Zusammentreten verlustig werden. So hält z. B. ein Diener, der einen Herrn sucht, es für ein geringeres Uebel, zu dienen, als Hunger zu leiden; und der Herr wird es für ein geringeres Uebel halten, der Bedienung Anderer, als seiner eigenen Freiheit beraubt zu sein.

626.

Sie bringt ungleiche Gesellschaft hervor.

In solchen Fällen ist es klar, daß Jener, der bei der Association einen größeren Verlust erlitte, als der daraus entstehende Gewinn ist, nicht auf seine Kosten sich zur Gesellschaft verstehen wird. Wer aber der Gesellschaft bedarf, um nicht zu Grunde zu gehen, wird zum Aufgeben seiner eigenen Unabhängigkeit gezwungen sein, um jenes größere, in der Gesellschaft gegebene Gut zu erreichen. Er wird also nothwendig in den weniger Bedürftigen eine Rechtssuperiorität anerkennen, welche nicht durch eine faktische Superiorität, sondern durch den nothwendigen Beitritt des Bedürftigen beursacht wird, in dem Falle, daß sich auf der andern Seite gelegenheitlich schon eine faktische Superiorität findet. So wird die faktische Superiorität auch zwischen rechtlich Gleichen mit vollem Rechte zur Rechtssuperiorität. (481.) Mit vollem Rechte, sagte ich, weil die Zustimmung doch freiwillig geschah, und die Materie des Contraktes die nämliche war, so daß jeder der

Kontrahirenden jenes größere Gut erlangte, welches er durch die Aufopferung des kleinern Gutes suchte.

627.

In dieser gibt der Untergebene der Naturnothwendigkeit nach, nicht der Uebermacht.

Man muß aber wohl bemerken, was denn eigentlich aufgeopfert wurde, wem und von wem es geopfert wurde. Der Untergebene hat seine Unabhängigkeit geopfert, welches der höchste Grad seiner früheren Freiheit ist. Und wem hat er sie geopfert? Dem Vorgesetzten? Keineswegs; er hat sie der unerbittlichen Nothwendigkeit dargebracht, jenem unabweisbaren Gesetze nämlich, daß in jeder Gesellschaft eine Auktorität vorhanden sei. Er fühlt das Bedürfniß nach Gesellschaft, jede Gesellschaft fordert eine Auktorität; jeder Auktorität entspricht eine Abhängigkeitspflicht, die Gesellschaft war also unmöglich, ohne daß Einer in die Abhängigkeitsverhältnisse getreten wäre. Abhängig zu sein, ist eine Last; sie konnte also nur von Jenem übernommen werden, der dabei eine Entschädigung zu hoffen hatte. Diese fand aber nur der Schwächere, er wollte und mußte sich also derselben unterziehen. Er gibt also der Naturnothwendigkeit nach, nicht dem Drucke eines Stärkeren. Dieser letztere thut nichts anders, als sich in jener schon früher besessenen Unabhängigkeit erhalten, deren Verlust ihm die Gesellschaft nicht ersetzen könnte.

628.

Standesungleichheit auch bei Freien.

Hieraus sieht man, daß die Gleichheit früherer individuellen Rechte nicht immer bei der freiwilligen Gesellschaft auch gleiche Social- oder Standesrechte hervorbringt, sondern nur eine gleiche Unverletzbarkeit. Die Rechte der Individuen sind alle auf gleiche Weise unverletzbar, das Verhältniß aber, oder die Quantität der gegenseitigen Rechte, kann verschieden sein.

Sie entsteht aus dem Partikularzweck der Gesellschaft.

Woher entsteht nun diese Verschiedenheit? Zwischen Wirkung und Ursache muß ein Verhältniß bestehen; die Ursache der freiern Gesellschaft aber ist das von ihr erstrebte, beschränkte Gut: je größer dieses ist, um so fester muß das Socialband geknüpft sein. Wer also ein größeres Gut hofft, wird zu größerer Unterwürfigkeit gezwungen sein, nicht durch eine Pflicht, wie man wohl einsieht, sondern durch seinen Vortheil; er legt sich selbst durch seine freie Zustimmung eine Pflicht auf. Deßwegen hört auch die Pflicht auf, sobald das Recht vorhanden ist, seine Zustimmung zurückzunehmen, wie es bei schweren Vertragsver-

legungen der Fall ist. (624, viertes Gesetz.) Zwei Arten von Gesellschaften können aus einer freiwilligen Association hervorgehen, gleiche und ungleiche. Betrachten wir die Gesetze beider.

Zweiter Artikel.

Gesetze für die Bildung freiwilliger, gleicher Gesellschaften.

629.
In diesen Gesellschaften muß die Willenseinheit vorsätzlich hervorgebracht werden.

Ist das Bedürfniß als Associationsgrund bei allen Gliedern gleich, so entsteht, wie wir gesagt haben, eine gleiche Gesellschaft, in welcher die Auktorität keinen von individuellen Verhältnissen bestimmten Sitz einnimmt. Die Auktorität gehört also hier der ganzen Gesellschaft, in ihrer solidarischen Gesammtheit genommen, und dieß kraft des konkreten Faktums der reellen persönlichen Rechtsgleichheit. (620.) Gehört aber der ganzen Gesellschaft in gesagter Weise die Auktorität, so ist Jeder rechtlich ihr Herr, Jeder kann über sie disponiren. Thut es aber Einer, so werden die Andern ihres Rechtes beraubt, denn die Auktorität ist wesentlich Eine. Höchstens könnten alle zugleich davon Gebrauch machen, wenn sich immer ihre Uebereinstimmung schon von selbst verstehen würde. Diese Uebereinstimmung aber ist bei der großen Verschiedenheit der Verstandes- und Willeskräfte, der Charaktere und Interessen moralisch unmöglich [und gerade aus dieser Unmöglichkeit entsteht die Nothwendigkeit eines Oberherrn (426.)]; aus der Natur also der Zusammengesellten geht hervor, daß sie von sich allein keine Socialauktorität ausüben können. Die Gesellschaft kann einmal ohne den thätigen Einfluß der Auktorität nicht bestehen, es muß also jede gleiche Gesellschaft als erste Bedingung ihrer Existenz eine vorsätzliche, künstliche Willenseinheit bilden, indem sie sich dazu verpflichtet, einer gewissen Anzahl der Zusammengetretenen gehorchen zu wollen. Geschieht dieß nicht, so wird die Gesellschaft im Augenblick ihres Entstehens zu Grunde gehen.

630.
Ihre Gesetze.

Die moralischen Gesetze, nach welchen die Bildung dieser künstlichen Einheit bewerkstelligt werden soll, werden wir sogleich auseinandersetzen. Jedoch ist vorher zu bemerken, daß das Problem einen doppelten Sinn haben kann. 1. Wenn positive Gesetze keinem der Vereinigten ein Recht geben, welche Ansicht muß den Sieg davontragen? 2. Wenn

1. Naturgesetz zu Gunsten der Mehrzahl.

soll man durch ein positives Gesetz das Recht des Uebergewichts bei öffentlichen Socialberathungen zutheilen? Jeder sieht, welcher große Unterschied zwischen beiden Fragen herrscht. Das erste Problem ist Objekt des Rechts, das zweite Objekt der Convenienz. Die Antwort muß also auch verschieden lauten.

Das Gesetz der Gerechtigkeit als Grundlage der Gesellschaft erkennt zwischen den Besitzern gleicher Rechte kein Uebergewicht als jenes der Zahl; hätte also die gemeinschaftliche Uebereinstimmung keine andern Rechte bestimmt, so hat die größere Anzahl das Recht, die kleinere zu verpflichten; denn irgend ein Uebergewicht ist nothwendig zur Existenz der Gesellschaft. Muß also die Gesellschaft existiren, so ist es nothwendig, daß eine der beiden Meinungen die Oberhand erhalte; unsinnig aber ist es, daß die größere Anzahl der kleineren weiche, daß das Recht Mehrerer von einem ähnlichen Rechte nur Weniger überragt werde; die kleinere Anzahl ist also verpflichtet, der größeren nachzugeben, welche, als der Willenseinheit näher stehend, auch mehr von der Größe ihrer Rechte participirt. (363.)

2. Positives Gesetz zur Bestimmung einer solchen Majorität.

Erinnern wir uns jedoch, daß dieses natürliche Uebergewicht den Besitz gleichen Rechtes voraussetzt, und erst dann entscheidend wird, wenn kein positives Recht zu Gunsten irgend Jemands zum Vorschein gekommen ist. Wenn aber eine Gesellschaft sich über die Bildung einer künstlichen Willenseinheit beräth, so ist dabei ihre Absicht, durch Stimmeneinheit ein positives Recht zu Gunsten irgend Einiger zum größern Wohl der Gesellschaft zu bestimmen. In einem solchen Falle muß die Entscheidung sich auf den Zweck, nicht mehr auf die Rechte stützen; das Recht muß gebildet werden, und deßwegen ist es bis dahin unentscheidend. Das positive Gesetz, das da entstehen soll, hat keinen andern Zweck, als das größere Wohl der Gesellschaft. Durch den Zweck aber bestimmt sich der Akt (24.), das größere Gemeinwohl bestimmt also die Bedingungen, an welche sich die Willenseinheit knüpft.

3. Ein solches Gesetz wird gerecht sein, wenn es den Vernünftigern das Uebergewicht läßt.

Ueberlassen wir den Publicisten die nähere Bestimmung hievon, was in den verschiedenen Classen von Associanten, bei den verschiedenen Abstufungen von Interessen, bei den mannigfaltigen Zeitumständen nützlicher sei u. s. w.; überlassen wir es ihnen, die verschiedenen Arten und

d

Weisen aufzuzählen, nach welchen die Stimmen eingesammelt und geschätzt werden. Sie werden uns durch geschichtliche Hülfsmittel den Einfluß zeigen, welchen in der römischen Republik die Abstimmung nach Centurien oder Tribus gehabt habe, im Concil von Constanz nach Nationen oder Individuen, im Nationalconvent die Vereinigung der drei Stände, im Churfürsten-Collegium die Anzahl der Churfürsten, in den Ständeversammlungen die verschiedenen Abstimmungsformen u. s. w. Uns genüge es, zu erinnern, daß, wenn diese Formen ihre Norm durch das Gemeinwohl*) empfangen, wenn es, um es zu realisiren, gekannt, gewollt, verwirklicht werden muß, die Vollkommenheit jener Willenseinheit der bildenden Gesetze darin besteht, daß die Vereinigten sich zur Uebereinstimmung mit Jenen verpflichten, welchen das Wollen, das Erkennen, das Ausüben des Gemeinwohls durch Natur und Gewohnheit näher liegt. Was für ein mannigfaches Zusammentreffen von Umständen muß sich dabei ergeben! Die Einen verstehen sich besser auf die moralischen Interessen, Andere auf die materiellen, den Einen fehlt es am Erkennen, den Andern am Wollen, der Eine, dem Unpartheilichkeit im Wollen fehlt, erfreut sich desto größeren Scharfsinns im Erkennen. Die Einen könnten, und verstehen es nicht, die Andern verstünden es, können aber nicht. Kurz, die künstliche Zusammenstellung der Gesetze für jene Willenseinheit auf eine Weise, daß die Vereinigten ihre Zustimmung Jenen geben, welche das Gemeinwohl erkennen, wollen und ausüben werden, ist ein Meisterstück für den gesetzkundigen Publicisten.

631. Epilog. Für uns, welche wir hier nicht als Publicisten, sondern als Moralphilosophen sprechen, genügt die Bestimmung der moralischen, von der Natur selbst den Gliedern einer Gesellschaft gegebenen Gesetze. 1. Die künstliche Willenseinheit muß hervorgebracht werden. 2. Wenn andere Gesetze dieselbe nicht bestimmt haben, so müssen die Wenigeren der Mehrzahl nachgeben. 3. Soll sie nach gerechten Gesetzen gebildet werden, so müssen diese dahin zielen, daß in den Berathungen immer der vernünftigere Theil das Uebergewicht behalte, jener nämlich, der das Gemeinwohl auf vollkommnere Weise erkennt, will und ausübt. 4. Der Wille der Mehrzahl, dem mit Uebereinstimmung Auktorität zuerkannt ist, ist ein verbindendes Gesetz für jedes Glied der Gesellschaft.

*) Salus populi suprema lex.

Dritter Artikel.

Freiwillige, ungleiche Gesellschaften.

632.

Auch diesen Gesellschaften geht ein gegenseitiges, faktisches Abhängigkeitsverhältniß vorher.

Die freie, ungleiche Gesellschaft scheint diese bisher auseinander gesetzten Schwierigkeiten nicht zu haben; denn da der Mächtigere keine aufgezwungenen Bedingungen annehmen kann, scheint er nothwendig darin Herr, daß er nach Gutdünken Jenem Bedingungen auferlegt, der sich mit ihm in ein Verhältniß stellen will. So wie aber der Mensch fast in allen seinen Verhältnissen seiner Nebenmenschen bedarf, so ist es denn auch gewöhnlich, daß der Mächtigere, bei der Aufstellung von Bedingungen für die Andern, dennoch auch von diesen einige annehmen muß, um so mehr, da er auch als faktischer Oberer für die einzelnen Glieder der Gesellschaft doch sehr häufig tiefer steht als alle. Hierin zeigt sich wie gewöhnlich, daß die faktische Superiorität schwächer ist, als jene des Rechts, obwohl in den Augen des Volkes jene bei weitem den Vorzug hat: das Recht gibt Tausenden Gesetze gerade so wie Einem, und erhält bei guter Anwendung stets Folgeleistung; die faktische Gewalt macht Wenige zittern, dehnt sich aber nie auf Viele aus, sie ist, wenigstens zum Theil, sogar abhängig, und muß deßhalb zu Verträgen Zuflucht nehmen, wenn ihr an ihrem eigenen Wohle etwas gelegen ist.

Klar ist es also, daß diese Gesellschaften nicht weniger verwickelte und schwierige Verhältnisse uns darbieten, als die vorher betrachteten. Auch hier sucht jede der Partheien als im Besitz der Freiheit diese so viel als möglich sich zu versichern. Dieß sieht man im Kleinen bei Dienstverträgen und in der Ehe, wo der Diener und das Weib, obwohl Untergebene, doch gar viele Bedingungen machen, und mit um so größerer Kühnheit, je mehr der Herr des Dieners bedarf, und je größer die Abhängigkeit des Mannes von dem Weibe ist. Im Großen sieht man es dann bei jenen Constitutionen, wie sie die Völker ihren Herrschern auferlegen, und die am Ende nichts anderes sind, als ungleiche Gesellungen unter jenen, welche entweder wirklich oder in ihrer Fiktion gleiche Unabhängigkeitsrechte zu besitzen glaubten. Bei der Beobachtung derselben sieht man sogleich, daß das Volk, je weniger es des Souverains zu bedürfen glaubt, um so härtere

Gesetze ihm auferlegt, und so wie der Usurpator weniger nothwendig ist, als jeder Andere, so werden auch ihm mehr als den Uebrigen, die Hände gebunden. Zeugen hiefür sind Heinrich I und Wilhelm III von England.

655. Irrthum Cousin's in Bezug auf die Constitutionen.

Dieses Verhandeln zwischen Gleichen verleitete den enthusiastischen Platoniker Cousin bei der Betrachtung der constitutionellen Regierung zu einer seiner Politik und eklektischen Philosophie wenig würdigen Meinung (wenn man wirklich ihm als Urheber und nicht vielmehr als Ausschreiber diese Meinung zusprechen soll)*): = Wir haben lange Zeit keine andere Souverainität gekannt, als jene der Gewalt oder des Willens: die Einführung der constitutionellen Regierungen hat die Souverainität der Vernunft geheiliget. = Diese von ihm auf eine sonderbare Art bewiesene Proposition ist ein Tadel für alle monarchischen Regierungen und Völker, und daher als solcher eines so gemäßigten und höflichen Politikers unwürdig: sie ist eine Anschuldigung der Natur, die 40 Jahrhunderte hindurch mit Gewalt und Willkühr regiert hätte, ebenso der Geschichte, welche uns Republiken und Monarchen zeigt, die faktisch ihre Unterwürfigkeit unter die ewige Weisheit beurkunden, welche nach Cousin blos in den constitutionellen Regierungen Norm ist; und in dieser Beziehung ist seine Meinung eines eklektischen Philosophen unwürdig.

Er entspringt aus den Theorien des Socialvertrags.

Sein Irrthum aber entspringt aus einer Veränderung, welche wirklich in der politischen Welt vor sich gegangen ist, und durch welche die Constitutionen bedeutend in der Meinung stiegen. Da die Theorie des Socialvertrags die politischen Begriffe umgebildet, und vielen Völkern ihre natürliche Unabhängigkeit glaubbar gemacht hatte (529.), so haben sie entweder die rechtmäßigen Souveraine vertrieben, oder mit ihnen verhandelt, wie Gleiche mit Gleichen, und sie daher zu solchen Bedingungen gezwungen, die zur Erhaltung dieser Gleichheit beitragen sollten. Die Gleichheit der Bedingungen, ebenso gerecht zwischen Gleichen als ungerecht zwischen Ungleichen, schien, wie ich glaube, dem

---

*) Nous n'avons connu pendant long temps, que la Souveraineté de la force ou de la volonté: l'institution des gouvernements constitutionels a consacré la Souveraineté de la raison. (Hist. de la philos. mor. Leç. 8. pag. 449.)

Cousin jene Herrschaft der Vernunft zu sein. Vielleicht trug zu diesem Irrthum bei, daß er von den gewöhnlichen Ideen bezüglich der Gleichheit eingenommen war, und daher jede gesetzmäßige Regierung nothwendig für republikanisch, und jede andere für ungesetzmäßig hielt. (525.) Nach dieser Theorie ist es klar, daß die Herrschaft der Vernunft dann anfängt, wenn die absoluten Souveraine ihrer Souverainität beraubt sind. Aufrichtig zu gestehen, scheint mir dieß vielmehr ein Reich der Gewaltthätigkeit als der Vernunft; und würden sich die Souveraine selbst aus eigenem Entschlusse ihrer Gewalt entkleiden, so wäre dieß nur besondere Großmuth und Gutmüthigkeit, keineswegs ein durch Gerechtigkeit und die Vernunft verlangter Akt.

634. Wahrer Begriff der constitutionellen Regierungen.

Die gemäßigte Meinung, zu der wir uns bekennen, bekämpft von einer Seite solche excentrische Theorien, und schließt von der andern Seite das entgegengesetzte Extrem aus, weil sie viele Fälle annimmt, in welchen sich auch eine politische Gesellschaft durch Verträge zwischen den Gliedern bildet, wenn diese nämlich im Rechte ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit gleich sind, ungleich aber im Bedürfniß, dem faktischen Grund der Association. Die gewöhnliche Sprache hat mit vollem Recht diesen Gesellschaften den Titel von constitutionellen gegeben, weil ihre Gesetze constatirt sind, nämlich in gemeinschaftlicher Uebereinstimmung von allen Gliedern angenommen.

635. Moralische Gesetze für die freien, ungleichen Gesellschaften.

Zählen wir nun die natürlichen Gesetze für diese Gesellschaften auf. Zu jenen, welche für jede freie Gesellschaft kurz zuvor angegeben wurden, wird noch ein oder das andere eigenthümliche Gesetz hinzugefügt werden müssen.

1. Freiheit des Eintretenden.

1. Der Eintretende muß frei sein. Gegen dieses Gesetz wird gewöhnlich von den Völkern gefehlt, welche ihre Regierungsform auf dem Wege der Revolution ändern, aber auch von jenen Philosophen, welche untersuchen wollen, was für eine Regierungsform die bessere sei, ohne darauf zu achten, daß die rechtmäßige den Vorzug habe. (552.) Wenn die Politik dieser Leute praktisch ausgeführt würde, würden wir eines Tages sehen, daß die Söhne und Diener eine Untersuchung anstellten, welche Regierung für eine Familie die bessere sei, ob die väterliche, monarchische, oder die freundschaftliche, gleiche,

2. Freiheit des Eintritts.

2. Jeder sei bezüglich des Eintritts frei, weder gezwungen durch Gewalt, noch durch Betrug überlistet.

3. Freiheit der Bedingungen.

3. Beiden Partheien muß es frei stehen, Bedingungen hinzufügen zu können, welche im Verhältniß zu der Absicht der Association stehen. Wie aber die Zwecke äußerst verschieden sein können, so ist es kein Wunder, daß auch die Formen dieser Bedingungen sehr mannigfaltig sind. (Hievon werden wir bei den einzelnen Abhandlungen über Partikulargesellschaften sprechen.)

4. Bedingtheit der Verpflichtung.

4. Die schwere Verletzung der eingegangenen Bedingungen löst den Vertrag auf, und gibt den Contrahenten ihre erste Freiheit zurück.

636.
5. Sitz der Auktorität.

5. Aus dem Gesagten wird es klar, daß die Auktorität naturgemäß dort ihren Sitz nehmen muß, wo faktisch sich ein größeres Vermögen vorfindet; unter den Bedingungen jedoch, wie sie von den Associanten freiwillig eingegangen werden. Die Gewalt des Souverains kann also entweder rein monarchisch sein, wenn das Volk jede Souverainität aufopfert; oder eine scheinbare Monarchie, wenn der Regierende zur Rechenschaft gezogen werden kann; oder Polyarchie, wenn Mehreren die Gewalt anvertraut ist.

637.
6. Ihre generelle und specielle Richtung.

6. Wer auch immer der Souverain sein mag, so befindet er sich mit der Absicht in der Gesellschaft, sein eigenes Wohl zu befördern, und es ist ihm daher erlaubt, in der Gesellschaft dasselbe zu suchen und zu genießen. Es steht also ebenso sehr mit der sociellen Gerechtigkeit, als mit der menschlichen Schwäche im Widerspruch, daß der Souverain zur gänzlichen Außerachtlassung seiner eigenen Interessen verpflichtet sei. Etwas anderes ist die Auktorität und etwas anderes der Souverain. Jene ist eine abstrakte Gewalt, die weder ißt und trinkt, noch für Familie und Bedürfnisse zu sorgen hat; dieser ist ein Mensch, wie jeder Andere, nur mit der höchsten Gewalt bekleidet. Mit welchem Rechte verbietet man ihm nun, seine eigenen Vortheile zu suchen, wenn er gerade deßwegen in der Gesellschaft sich befindet? Jedem werde sein Recht; er kann die eigenen Rechte zum eigenen Vortheil gebrauchen: das Wohl des Souverains wird zum Socialzweck, denn dieses lag in seiner Absicht bei dem Eintritte in die Gesellschaft

ebenso wie das Wohl des Volkes. Man unterscheide also den Zweck der abstrakten Gesellschaft von jenem der konkreten, jener ist von der Natur beabsichtigt, dieser vom Willen der Menschen.

IV. Kapitel.

Gesetze für die Bildung der nothwendigen Gesellschaften.

Erster Artikel.

Nothwendige Gesellschaft im Allgemeinen.

638. *Nothwendige Gesellschaft.*

Nothwendige Gesellschaft haben wir jene genannt, wo die Ursache des Zusammentretens in dem überwiegenden Rechte desjenigen liegt, der die Gesellschaft bildet. Ein im gerechten Krieg besiegtes Volk kann vom Sieger, ich sage nicht gezwungen, aber verpflichtet werden, mit ihm eine Gesellschaft einzugehen; ein Sohn kann von seinem Vater verpflichtet werden, in einem Collegium zu leben, ein Mönch von seinem Oberen, an einem bestimmten Orte zu wohnen; jeder Herr vom Hause, der irgend einen Diener annimmt, bringt seine ganze übrige Familie in ein gesellschaftliches Verhältniß mit ihm: kurz es gibt fast keine Gesellschaft, wo die Pflicht (das Sollen, Muß) nicht großen Einfluß habe: so falsch ist es also, daß jede Gesellschaft eine Wirkung des **freien** Willens sei. (446.)

639. *Ihre primitiven Gesetze: Gewisses, gemäßigtes, menschliches Recht.*

Man sieht, welches das Fundamentalgesetz für diese Gesellschaften sei, das Verhältniß nämlich zwischen Recht und Pflicht, zwischen der Ausübung des Rechts und der entsprechenden Verbindlichkeit. Für's erste also muß das Recht gewiß sein, auf welches die Gesellschaft sich stützt, weil durch dasselbe das so gewisse Recht natürlicher Unabhängigkeit aufgehoben wird. Zweitens muß das Recht so ausgeübt werden, daß es nicht **mehr als das Schuldige** verlange, wie es doch so oft geschieht, wenn die Gewalt es handhabt. Drittens darf der Partikularzweck der Gesellschaft den Universalzweck der ganzen Menschheit nicht hindern; sonst wäre die Gesellschaft keine konkrete **Anwendung**

sondern eine Zerstörung des allgemeinen Gesetzes der Geselligkeit. (437 u. 494.)

640.
Die nothwendige Gesellschaft ist entweder eine friedliche oder gewaltsame.

Zur gehörigen Anwendung dieser Gesetze muß man beachten, daß eine nothwendige Association so wie aus friedlichen, so auch aus gewaltsamen Rechten entstehen kann: friedlich sind die Rechte der Natur und der Uebereinkunft, gewaltsam jene des Krieges und der Eroberung. Die Anwendung der eben aufgezählten Gesetze für eine friedlich nothwendige Gesellschaft bedarf keiner besondern Erläuterung; wir werden uns daher blos auf die gewaltsame beschränken, in welcher das Recht, mit voller Gewalt ausgerüstet, gar leicht mit dieser die Form und Handlungsweise austauschen könnte.

Zweiter Artikel.

Gewaltsame nothwendige Gesellschaft.

641.
Analyse des zur nothwendigen Gesellschaft zwingenden Rechtes.

Welches ist das Recht, durch das sich eine nothwendige Gesellschaft auf dem Wege der Gewaltthätigkeit bildet? Es ist ein Recht, wie es aus der Schuld des Beleidigers dem Beleidigten gegenüber entsteht, oder aus der Verletzung der Ordnung in den gegenseitig bestehenden Verhältnissen. (607.) Das erste jener kurz zuvor angedeuteten Gesetze findet also hier keine Anwendung, wenn man nicht zuvor deutlich die Ausdehnung und die Kraft des Rechtes bestimmt. Das Recht des Beleidigten besteht erstens in der Entschädigung für den erlittenen Verlust, zweitens in der Verhinderung einer Wiederholung. Er kann also erstens seine Ehre wiederherstellen dadurch, daß er den Beleidiger zu gewissen demüthigenden Handlungen verpflichtet, sein Hab und Gut durch Wiederzueignung, seine verletzte Persönlichkeit durch Verpflichtung zu persönlicher Knechtschaft u. s. w. Zweitens, um die Wiederholung von Beleidigung zu hindern, kann er dem Andern so viel Mittel und Freiheit abnehmen, als ihm zur Versicherung seiner Person nothwendig scheint. Alles dieß ist eine Wiederherstellung der Ordnung der Privatrechte, welche schon zuvor zwischen den beiden Gegnern bestanden.

642.

Der Begriff der ordnenden Gerechtigkeit ist dabei eingeschlossen.

Man muß jedoch beachten, daß der Beleidiger die Socialordnung verletzt hat (235 u. d. f.), und nicht blos das Privatrecht. Die Socialordnung setzt nothwendig einen Ordner voraus, und auch dieser ist dabei verletzt worden, weil die erhaltende Ursache, wenn sie in ihrer conservirenden Handlung gestört wird, ihrer Wirkung sich beraubt sieht, und mithin auch eines Theils ihres Wesens und ihrer Rechte. Das ordnungsstörende Princip war kein anderes als der böse Wille: ja der Wille, nicht das Faktum ist der Sitz der Unordnung. Der Beleidigte, welcher sich für seinen erlittenen Schaden entschädigt hat, brachte den früheren faktischen Zustand äußerlicher Ordnung und Sicherheit wieder hervor, er hat aber keineswegs auf den Willen des Beleidigers durch die Socialordnung gewirkt, und sollte dieß auch gar nicht, weil er, von Natur aus dem Andern gleich, nicht als Ordner desselben auftreten kann: die Wiederherstellung dieser Ordnung bleibt also noch übrig.

643.

Welche daher die Ordnung vindicirt.

Die Ordnung kann von keinem Andern hergestellt werden, als von dem Urheber derselben, und sie muß in dem Willen desjenigen vor sich gehen, die sie verletzt hat. Es wird der Wille zur Ordnung zurückgetrieben werden müssen in eben dem Verhältnisse, in welchem er zur Verletzung derselben bestimmt wurde. Er wurde durch ein die Leidenschaften anregendes Gut dazu verführt (156.), die Gegenwirkung wird also in einem Uebel bestehen, welches sie zu erdulden haben. Gerechtigkeit erfordert es also, daß dem Uebel der Schuld das Uebel der Strafe entspreche, welches vom Ordner dem fehlenden Willen bestimmt wird. Wenn auch der Beleidigte alles dem Beleidiger verzeihen sollte, so fordert doch noch immer die Socialordnung und ihr Urheber Rache für den Uebertreter. (353 u. d. f.)

644.

Die Auktorität, die Ordnung zu vindiciren, liegt im Beleidigten.

Bestimmen wir nun für diesen Fall den Sitz der Auktorität. Ich sehe hier nicht mehr als zwei Individuen, die sich gegenüber stehen. — Sie stehen sich gegenüber! Also stehen sie in wechselseitiger Beziehung, und sind vom Bande der Universalgesellschaft (322.) gebunden; es besteht also zwischen ihnen ein Princip der abstrakten Socialauktorität (430.), welche bestimmt ist, sie zum Zwecke der Universalgesellschaft — zum Gut nämlich, hinzuleiten. Welcher von beiden wird nun der rechtmäßige Besitzer dieser Auktorität sein? Bei wem wird sie zur

konkreten Existenz gelangen? Es ist klar, daß sie durch den Mund desjenigen sprechen wird, der im Rechte höher steht, und zugleich die Rechte der Ordnung vertritt. Der Beleidigte ist also hier mit der Socialauktorität bekleidet, und der Beleidiger durch die Natur der Sache sein Untergebener; der Beleidiger muß durch jene Normen, welche die Klugheit dem Beleidigten vorschreiben wird, gegen das verlassene Endziel wieder zurückgeführt werden.

645. Nothwendigkeit dieses Elements der Gerechtigkeit für das Strafrecht.

Dieser Begriff von Superiorität des Beleidigten gegenüber dem Beleidiger und von Straffälligkeit, wodurch der Beleidiger die Strafe auf sich herabruft, d. h. durch ein Uebel zur Ordnung gebracht wird, dieser Begriff, sage ich, ist so natürlich, so allgemein und so beständig, daß Manchem meine Beweisführung unnütze Weitschweifigkeit scheinen könnte. Ich war aber dazu gezwungen, um jene von Romagnosi und von Andern bei der Behandlung des Strafrechts gelassene Lücke auszufüllen; sie schließen davon jeden Begriff ebenso von Privatrache, wie von rächender Gerechtigkeit aus. Die Privatrache ist ein Fehler, weil sie dem Andern Uebles zufügen will aus purer Leidenschaft; die rächende Gerechtigkeit aber beabsichtigt durch Zufügung einer fühlbaren Strafe entweder das Wohl desjenigen, der gestraft wird*), wenn dieß nämlich deßwegen geschieht, um ihn durch Reue zum verlassenen Weg der Tugend zurückzuführen; oder das Wohl der Gesellschaft, wenn die Strafe zum Zweck hat, bei den einzelnen Gliedern jene Ordnung, wenigstens geistig, wiederherzustellen, welche durch das Verbrechen gestört wurde, in wie fern jedes Verbrechen Lüge und Schuld für Wahrheit und Recht erklärt.

Gerade darin liegt die Kraft des Strafrechts. Nimmt man den Begriff hinweg, im Geiste und im Willen die sittliche Ordnung wieder herzustellen, so vermengt sich die Strafe des Schuldigen mit jener des Narren oder des Thieres, welche man von schädlichen Handlungen durch die materiellen Eindrücke einer fühlbaren Strafe zurückhalten will.

646. In welchem Sinne verlangt das Strafrecht eine Jurisdiktion?

Diese Genauigkeit bei der gegebenen Analyse war auch deßhalb nothwendig, um einige Ideen des Grotius zu erklären, welcher das Recht des Krieges aufrecht erhalten will gegen Jeden, der gewisse enorme Verbrechen wider die

---

*) Von der ewigen Gerechtigkeit steht geschrieben: Quos diligit, corripit.

natürliche Sittlichkeit begeht, wenn sie auch dem Krieg Anfangenden nicht nachtheilig sind. Sein Grund ist, daß naturrechtlich Jeder, der selbst frei von Schuld ist, das Recht hat, Andere für ihre Fehler zu bestrafen, wenn er auch sonst keine bürgerliche Jurisdiktion besitzt. Wer in dem Auktor diesen Traktat liest*), sieht schnell den Mangel einer Basis aus der Unsicherheit seiner schwankenden Theorien: denn welches sind jene enormen Verbrechen? Grotius führt einige von den größern auf: Menschenopfer, Menschenfresserei, Diebstahl, Blutschande in einem nahen Grade, für Blutschande im entfernteren Grade, für ein Concubinat, für Wucher dürfe man keinen Krieg anfangen. Wer gibt ihm nun das Recht, die Grenze für die Enormität der Verbrechen zu ziehen? Will man denn jedem Privaten erlauben, jedes Verbrechen oder gar keines zu bestrafen? — am gehörigen Orte werde ich noch ausführlicher hierüber sprechen, jetzt äußere ich mich nur dahin, daß ich nie einem Privaten erlaube, zu strafen, sondern nur, sich zu vertheidigen. Wie er aber im Akte der Vertheidigung zum Obern wird, so erlangt er keine Jurisdiktion eines fingirten bürgerlichen Staates — ein Unding — sondern die Jurisdiktion natürlicher Autorität, welche dieselbe ist für die ausgebreitetste, wie für die engste Gesellschaft.

847. Ungenauigkeiten des Grotius in dieser Materie.

Die Ideen des Grotius scheinen mir ungenau zu sein, erstens, weil er voraussetzt, daß der bürgerliche Staat kein natürlicher Zustand ist.**) Zweitens, weil er voraussetzt, es sei erlaubt, ohne Jurisdiktion***) zu strafen, woraus die dritte Ungenauigkeit entsteht, daß er diese unbestimmten Strafen unter dem Titel „für enorme Verbrechen" entschuldigen will. Sind hingegen einmal die Begriffe von Auktorität im Allgemeinen gut auseinandergesetzt, hat man wohl begriffen, wie sie im Faktum der menschlichen Zusammengesellung aus der Pflicht entsteht, das Wohl des Nächsten zu bewirken, wie jener mit ihren Rechten ausgeschmückt wird, welcher faktisch der Urheber der Gesellschaft ist; wie der Akt des Strafens sowohl als Vertheidigung des Beleidigten, als auch als Wiederherstellung der Ordnung betrachtet werden kann:

*) Grotius: J. B. et P. l. 2. c. 20. §. 40.

**) Ibidem §. 8.

***) Ibidem §. 3.

so können wir Folgendes hieraus deduciren: 1. daß in jeder Gesellschaft (bürgerlichen oder nicht bürgerlichen) naturgemäß ein Pönalrecht vorhanden sein müsse. 2. Daß außerhalb der Gesellschaft das Recht, zu strafen, in so fern es eine Vertheidigung ist, von Natur aus dem Beleidigten zusteht; in der Gesellschaft selbst aber kann diese sich die Ausübung vorbehalten, wie wir später sehen werden. 3. Daß, in wie fern genanntes Recht Wiederherstellung der Ordnung ist, es Niemanden zustehe, als jenem, der Oberer des Straffälligen ist. 4. Daß zwischen zwei Gleichen und Unabhängigen das Individuum, welches als beleidigt auf gerechte Weise sich vertheidigt, den Charakter eines Ordners oder Obern annimmt, und als solches das Recht haben kann, eine dem Verbrechen verhältnißmäßige Strafe anzuordnen. 5. Daß, wenn gewisse größere Verbrechen bei unabhängigen Völkern erlaubter Weise bestraft werden, dieß deßwegen geschieht, wie wir später uns erklären werden, weil diese Unordnungen eine Beleidigung der natürlichen Universalgesellschaft sind, und mithin ihre Bestrafung eine wahre Vertheidigung seiner selbst und Anderer ist. Blos aus dieser Beleidigung kann man die Superiorität oder das Recht eines Ordners entnehmen, und das Recht, zu strafen, abmessen.

648. Aus dem Gesagten entnimmt man die Ausdehnung des Associationsrechts. Hieraus schließe ich, daß das Associationsrecht bei der nothwendig gewaltsamen Gesellschaft ein Recht der Vertheidigung, der Versicherung, der Gerechtigkeit ist, das aus der empfangenen offenbaren Beleidigung entsteht. Dieses Recht kann von dem Beleidiger verlangen: 1. Eine zu dem verletzten Recht im Verhältniß stehende Entschädigung. 2. Garantirung für vollkommene Sicherheit. 3. Eine zur hervorgebrachten Unordnung im Verhältniß stehende Strafe. In dieser dreifachen Proportion besteht die Grundlage des Eroberungsrechts, durch welche eine wahre Verpflichtung beim eroberten Theile hervorgebracht wird. Was außerhalb dieser Grundlage liegt, ist nicht mehr Eroberungsrecht, sondern Gewaltthätigkeit des Eroberers, dem der Sieg und die vorherrschende Gewalt wohl Straflosigkeit zusichern, aber kein Recht erwerben kann. Daher kommt es, daß häufig der Eroberer, wenigstens am Anfang jeder Gewissenspflicht ledig zu sein scheint, und dann die Eroberung in der Art und Weise ausartet, wenn sie auch in den Ursachen gerecht ist.

649. Diese Beobachtungen auf ein Subjekt, welches eine moralische Person ist, angewendet.

Die praktische Anwendung dieser drei Proportionen gehört zur Staatsklugheit, nicht zur Wissenschaft; wir werden jedoch einige Beobachtungen über das Subjekt beifügen, auf welches sie angewendet werden. Das Subjekt kann eine physische oder moralische Person sein. Im ersten Falle haben wir nichts weiteres beizufügen; ist der Schuldige eine moralische Person, eine Familie, ein Staat, eine Nation; wie weit wird sich dann das Strafrecht ausdehnen?

650. Die Socialvergehen gehen gewöhnlich von der Auktorität aus.

Die Gesellschaft hat eine reelle, wenn auch nicht physische Einheit: sie hat also auch eine reelle, gemeinschaftliche Thätigkeit, welche, im Falle sie mit Freiheit wirkt, eine wahre moralische Handlung hervorbringen kann. Es besteht eine Aehnlichkeit zwischen den physischen und moralischen Personen: der Körper wird durch die Seele bewegt, die Menge durch die Auktorität. (428 u. 730.) Wie also im Menschen die Schuld vorzüglich auf die Seele fällt, so ist auch das Socialvergehen gewöhnlich ein Vergehen der Auktorität, und auf sie müßte denn auch vorzüglich die Strafe fallen. Hieraus entsteht das Recht, einem Volke im Falle eines schweren Vergehens seine politische Unabhängigkeit zu nehmen, welche eine Eigenschaft der Socialauktorität, nicht der Individuen, ist. Da aber die Auktorität im Conkreten ihren Sitz gewöhnlich in einer physischen Person hat, deren Einfluß auf den Socialwillen der allergrößte ist, so muß sich denn vorzüglich an diese die Gerechtigkeit bei der Bestrafung einer ganzen Gesellschaft halten.

651. Die Menge kann sowohl in ihren Individuen, als auch in ihrer solidarischen Ganzheit daran Theil nehmen.

Bisweilen ist jedoch bei Socialvergehen auch die Menge nicht ohne alle Schuld: sie kann, moralisch genommen, insgesammt schuldig sein, in wie fern die größere Anzahl der Individuen für die ganze Gesellschaft genommen wird (die größere Anzahl kann gar wohl auch durch individuellen Willen am Socialvergehen Theil nehmen); sie kann aber auch durch eine Cooperation daran Theil nehmen, welche mit dem gesellschaftlichen Verhältniß noch inniger zusammenhängt, und daher alle ihre Mitglieder im strengsten Sinn einer Strafe würdig macht, auch jene nicht ausgenommen, die wir unschuldig zu nennen pflegen.

652. Quellen des Socialgeistes.

Um dieß zu verstehen, beachte man, daß jede Gesellschaft ihren eigenen Geist hegt, welcher sich bildet:

1. Aus dem Einflusse der vorhergegangenen Gesellschaft. (444.) 2. Aus dem Zwecke, nach dem die Gesellschaft strebt. (442.) 3. Aus den Theorien, denen sie huldigt und aus den Gesetzen, nach denen sie regiert wird. (458.) 4. Aus der Erziehung, durch welche sie allmählig die verschiedenen Generationen heranbildet. Die Ueberbleibsel der vorhergehenden Gesellschaft, durch das Streben nach einem neuen Zwecke belebt, bilden die Materie und die Kraft, oder die Substanz des neuen Socialwesens: die Theorien und die Gesetze sind die handelnden Fähigkeiten — Verstand und Wille — sie sind der Geist des neuen Wesens; die Erziehung ist die Fähigkeit, den Geist, das Leben, die Socialseele fortzupflanzen.

653.

Sein Einfluß auf die öffentlichen Vergehen.

Ich werde nicht mehr nothwendig haben, den Einfluß dieser Elemente auf die von der Auktorität ausgehende Bestimmung nachzuweisen. Jeder fühlt es selbst, welche besondere Geistesstärke es sei, dem ungestümen Andrange der öffentlichen Meinung widerstehen zu können zum besten Jener selbst, die unverständig genug ihren eigenen Nachtheil suchen:

> Justum ac tenacem propositi virum
> Non civium ardor prava jubentium....
> Mente quatit solida.

Wie bewundern wir nicht jene Fürsten, welche, wie Peter der Große, die öffentliche Mißbilligung wegen des Wohls der Gesellschaft auf sich zu laden wagen! Diese Bewunderung ist ein Anzeichen, ein Maaß für den Grad des gewaltigen Einflusses der öffentlichen Meinung und mithin auch ein Maaß für die socielle Schuld. Wo ist nun das Individuum, welches keinen Theil an der öffentlichen Meinung habe? Nimmt man die Kinder hinweg, die kaum stammeln können, und die Wahnsinnigen, so werden wir unter allen Uebrigen keinen finden, der nicht Theil nähme an der Erhaltung der öffentlichen Gesinnung, der zu ihrer Verbesserung nicht eines Mittels bedürfte, und für die Vergehen derselben nicht straffällig wäre. Es ist gar leicht mit schönen rhetorischen Phrasen zu Gunsten der Unschuld der Masse zu sprechen, wer aber das Durchgreifende der öffentlichen Meinung beachtet, und ihren Einfluß auf öffentliche Beschlüsse in's Auge faßt, findet in dem natürlichen Instinkte, mit dem wir dem ganzen Socialkörper gewisse Vergehen der Obrigkeit zuschreiben, eine viel größere Philosophie, als in dem berühmten Verse des venusinischen Dichters:

Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

Der einzige meines Erachtens, der von einer Schuld frei sein könnte, sowohl bezüglich der öffentlichen Gesinnung als auch eines Socialvergehens ist Jener, der geraden Wegs seinen ganzen rechtmäßigen Einfluß auf die Socialthätigkeit zur Opposition entgegengestellt hat: ja, er ist es allein, der sagen kann: Innocens ego sum, er allein verdient Ausnahme von der Strafe.*)

654. Anwendung dieser Beobachtungen auf das Strafrecht.

Aus diesen Beobachtungen sehen wir folgende moralischen Consequenzen rücksichtlich der Anwendung der Pönalrechte auf die erzwungene Bildung der nothwendigen Gesellschaft hervorgehen.

1. Wer das Recht hat, zu strafen, wird gewöhnlich Socialstrafen für Socialvergehen, individuelle Strafen für Individuen verhängen müssen**); auf der andern Seite bezieht sich die Pflicht, sich der Strafe zu unterziehen, auf das schuldige Subjekt; wenn daher eine Stadt gestraft wurde, so sind die Individuen, welche dieselbe verlassen, nicht zur Strafe gehalten; wenn sie ein Theil des erobernden Staates wird, so ist den einzelnen Individuen aus dieser Ursache die Emigration nicht verboten: die Gesellschaft ist verpflichtend für die Stadt, nicht für die Privaten.

2. Wer das Recht auf Entschädigung seines erlittenen Schadens hat, muß dieselbe zuerst von den unmittelbarern und thätigeren Urhebern des Schadens, dann erst von den entferntern und weniger betheiligten verlangen. Wenn also ein Eroberer für seinen Geldaufwand sich entschädigen will, so wird er sich der Gerechtigkeit gemäß eher an das Aerar halten, so lange es nicht erschöpft ist, als an die Privaten des eroberten Volkes.

3. Auch die Garantien müssen eher auf den Schuldigen und Halsstörrigen fallen, als auf den Unschuldigen oder weniger Betheiligten.

*) Diese Unterscheidungsgabe lobte Demosthenes an Philipp, Plutarch an Alexander. Sieh Grotius: l. 3. c. 14. §. 1.

**) Bei dem Gemetzel zu Thessalonich, einer durch die Buße des großen Theodorich gelöschten Makel, wurde dieses Gesetz schwer verletzt.

655. Beobachtungen über den doppelten Zweck des Associationsrechts.

In allen Handlungen des Oberen, welcher zur Association zwingt, muß er sich nach dem dritten der von uns angeführten Gesetze richten: daß nämlich der Partikularzweck der Association nie den natürlichen Socialzweck zerstören darf. (639.) Dieses Gesetz scheint mir sehr klar, denn das Associationsrecht entsteht in unserm Falle aus der wesentlichen Nothwendigkeit einer Auktorität für jede Gesellschaft. (496.) Eine solche Auktorität ist nothwendig, um die vereinigten Intelligenzen dem Universalzweck unterzuordnen. (426.) Würde die Auktorität diesen Zweck verhindern, so würde sie nach ihrer Selbstzerstörung trachten.

656. Doppelter Begriff von Sklaverei.

Der Träger des Associationsrechtes kann in der Gesellschaft, die er auf rechtmäßigem Wege bildet, die eigene Sicherheit suchen, ferner eine Entschädigung des erlittenen Schadens, eine Wiederherstellung der Ehre u. s. w. Er kann dieß aber nicht auf eine Weise suchen, welche den Untergebenen jenes Glück nähme, zu welchem sie von der Natur des Socialwesens selbst berufen sind. Hieraus kann man entnehmen, warum nach so vielen Auktoren die Sklaverei durch ein Naturgesetz verboten, nach Andern wieder erlaubt war. Die ersten nannten Sklaverei die Abhängigkeit eines Menschen von seinem Herrn, der ein unbegrenztes Recht hat, sich desselben zu seinem eigenen Vortheil zu bedienen; die andern hielten Sklaverei für die Abhängigkeit eines Menschen, dessen Herr das Recht hat, seine Dienste für immer zu gebrauchen, ohne jedoch gegen den Sklaven irgend ein Menschlichkeitsgesetz zu verletzen. Der Widerspruch beider Partheien ist hier offenbar. Die Sklaverei bei den Teutschen war eine solche, daß sie heut zu Tage von vielen Freien mit neidischen Augen betrachtet wird.*) Die Sklaven der ersten Christen, die Sklaven der alten Patriarchen waren gleichsam Söhne ihrer Herren, und der Name puer zeigt, daß auch die alten Römer hierüber gleiche Gesinnungen hatten.**) Wie auch immer das Associationsrecht sei, der natürliche Zweck des Socialwohls darf darunter nicht leiden.

*) Sieh *Tacitus* de mor. german. Müller Universalgeschichte.

**) Sieh *Grotius:* J. B. et P. l. 3. c. 8. §. 4.

657. Das Associationsrecht wird durch die Natur gemildert.

Haben Burlamacchi und Andere dem Eroberer, gemäß der Theorie des Socialvertrags, Pflichten aufzulegen sich bemüht, so thut dieß die Natur auf eine noch kräftigere, dringendere Weise; nicht weil „die Besiegten aus „einem zuvor schon stillschweigend eingegangenen Ver„trage sich zu den Bedingungen des Eroberers ver„standen haben sollten, wenn sie nur nicht zu ungerecht „wären“ *), sondern weil das Superioritätsrecht von der Natur in dem Erobeter begründet wurde, wie in jedem Andern, um die Intelligenzen auf übereinstimmende Weise zum Socialzweck hinzuleiten. Blos kraft dieses Rechtes kann er die Besiegten zur Bildung einer neuen Gesellschaft mit ihm verpflichten.

658. Epilog.

Wiederholen wir kurz, was wir über das Recht gesagt haben, welches durch gesetzmäßigen Zwang eine nothwendige Gesellschaft hervorbringt. Es entsteht aus dem Pönalrecht zwischen Gleichen, Unabhängigen, vermöge welchem der Beleidigte Entschädigung und Garantie verlangen, und eine gerechte Strafe für das Vergehen in der Qualität eines Oberen dem Beleidiger bestimmen kann. Die Gerechtigkeit einer solchen Strafe erfordert nebst den Rücksichten, von denen wir im Pönalrecht handeln wollen, daß man die Socialvergehen von individuellen unterscheide, und daß die gebrauchten Mittel diesem Unterschiede entsprechen. Der Beleidigte, als Oberer, hat gegen seine neuen Untergebenen alle Menschheitspflichten, um ihr Wohl auf eine kräftige Weise zu fördern; es ist ihm übrigens nicht verboten, auch für seine eigenen Interessen direkt Sorge zu tragen. Die Untergebenen sind vor jeder Zustimmung von ihrer Seite zu einer wahren politischen Abhängigkeit unter den ihnen vom neuen Obern aufgelegten billigen Bedingungen verpflichtet.

---

*) Dr. polit. p. 2. c. 3. §. 8.

V. Kapitel.

Faktische Regierung.

Erster Artikel.

Natur und Gesetze derselben.

459. Aufstellung des Problems.

Es würde ein wesentlicher Theil dem bisher behandelten Stoffe fehlen, wenn wir nicht die natürlichen Folgerungen aus demselben für einen Hauptpunkt des öffentlichen Rechtes ziehen würden, dessen Anwendung in unserer so stürmischen und unruhigen Zeit häufig und in sehr verwickelten Fällen nothwendig wird. Es ist dieß eine Frage, welche man für die gewaltsame Association, die von uns bisher als eine Rechtswirkung betrachtet wurde, aufstellen kann. Jeder Mensch sieht ein, daß sich dieselbe auch auf dem Wege des reinen Faktums bilden könne, und daß diese Verschiedenheit auf die Socialverhältnisse und Gesetze von außerordentlichem Einflusse sei. Man kann also mit Recht nach den Principien forschen, von welchen das Socialbenehmen in solchen Fällen abhängt, wo Jeder eine Vermengung von nothwendiger und natürlicher Gesellung erkennt; von natürlicher, in wie fern die unschuldigen Opfer eines solchen politischen Aufstandes unwiderstehlich, wie der Schiffbrüchige vom Sturm (590.), in die unerwartetsten und unwillkührlichsten Verhältnisse hineingeworfen werden; von nothwendiger, in wie fern diese Verhältnisse, die ihrer Natur gemäß neue Gesetze für das moralische Benehmen hervorbringen, Wirkungen eines menschlichen Faktums sind, nicht einer rein physischen Gewalt. Um das Problem zu lösen, müssen wir auf die Principien zurückgehen.

460. Generelle Principien zur Auflösung des Problems.

Die Auktorität ist ein Recht, zu ordnen, welches zur Gesellschaft wesentlich gehört, um den freien, vereinigten Intelligenzen eine beständige und gleichförmige Richtung einzuprägen. (426.) Sie hat also zu ihrem Zweck das Socialwohl (437.), und findet sich gewöhnlich bei Jenem vor, der im Stande ist, jenes Wohl zu wirken, und daher schon im Voraus über die Andern bestellt ist. (472.) Da aber das Socialwohl als Wohl eines zusammen-

gesetzten Wesens moralische und materielle Kräfte verlangt, und da diese beiden Arten von Kräften sich theilen können, so können drei Fälle eintreten, daß nämlich eine Person die wirkliche Superiorität habe, entweder blos dem Rechte nach, oder blos der Gewalt nach, oder in beiden Beziehungen zugleich.

661. Moralische Eigenschaften, welche sich hieraus für den Souverain als solchen ergeben.

Im letzten Falle ist die Person, welche im wirklichen Besitz der Superiorität ist, in ihrem Einwirken auf Körper und Geist der Untergebenen erstens von der Menschheitspflicht gebunden, sich dieser Superiorität zum Gemeinwohl zu bedienen. Dieser Pflicht entspricht im Volke das Recht, billig regiert und kräftig unterstützt zu werden; sie hat aber auch zugleich das Recht, das zu befehlen, was sie zum Gemeinwohl nothwendig hält; und diesem Rechte entspricht im Volke die Pflicht, zum Wohl des Ganzen zu gehorchen. Zweitens hat sie das Recht des gerechten Besitzes ihrer Auktorität nicht nur nicht beraubt, sondern in demselben auch vertheidigt zu werden; und da dieses Recht gewöhnlich von bedeutendem Einfluß auf das öffentliche Wohl ist, ist sie auch verpflichtet, es vor jeder Gewaltthätigkeit zu schützen. (392.) Diesem Rechte und dieser Pflicht entsprechen im Volke die Pflicht, jene zu vertheidigen, und das Recht, von ihr nicht der Usurpation und Anarchie überlassen zu werden. (Wir werden später sehen [IIIte Dissertation], ob bei andern Umständen die Auktorität veräußerlich sei.) Drittens, sie hat die Gewalt, dieses Gemeinwohl auch von den Widerspenstigen zu erzwingen, und einer solchen Gewalt entspricht beim Volke der Vortheil oder die Nothwendigkeit, zu gehorchen.

662. Und für ihn als regierendes Individuum.

Erinnern wir uns aber wohl, daß der Souverain die Auktorität hat, daß er sie nicht ist. Er ist nicht ein abstraktes Wesen, sondern ein menschliches Individuum, und daher von allen Bedürfnissen, so wie auch von den entsprechenden Rechten unserer Natur umgeben. Diese Bedürfnisse und Rechte (637.) haben ihn gerade zu einer Gesellschaft mit seinen Untergebenen gebracht, wo ihm zwar Opfer auferlegt sind, aber auch Entschädigung versprochen wird. Er hat also das Recht, seiner Kräfte sich zum Schutze der eigenen, wie der fremden Interessen zu bedienen, und diesem Rechte entspricht im Volke die Pflicht, ihn nicht dabei zu hindern, sondern vielmehr ihn als Menschen und Souverain möglichst zu unterstützen. Alle Individuen sind ihm [illegible]

natürliche Liebe und Mitwirkung (319.) aus reiner Menschenpflicht schuldig; jene aber, welche von ihm Privatunterstützungen oder andere Begünstigungen erhalten haben, fühlen sich überdieß noch durch Gerechtigkeit und Dankbarkeit gegen ihn verpflichtet. Dem Souverain sind die Untergebenen jene Ehrfurcht, Gehorsam und Liebe schuldig, welche wir späterhin berühren werden (940.), wie sie die in ihm persönlich gewordene Auktorität erfordert. Aus demselben Grunde werden auch seine Privatinteressen für die Untergebenen ehrwürdigen, wie es die Rechte des Vaters für den Sohn sind, seien sie auch für beide gemeinschaftlich. Dieß ist die analysirte Skizze der Person des Souverains, was sie auch immer für eine sein mag, ein Individuum oder ein moralischer Körper, in ihrer konkreten Existenz betrachtet.

665. Welche von diesen Eigenschaften gehören der rein faktischen Regierung an?

Setzen wir nun bei einem Menschen die Superiorität einer rein materiellen Gewalt voraus, durch welche er sich faktisch an die Spitze einer öffentlichen Gesellschaft gestellt hat, und betrachten wir dann, in welchen moralischen Beziehungen er stehe, und wie viel er von den aufgezählten Pflichten und Rechten der Souveraine participire. Vor Allem müssen wir feststellen, daß die Gesellschaft ihr Socialwesen nicht dabei eingebüßt hat. Es besteht also in ihr eine Auktorität, um durch Unterordnung der einzelnen Glieder zum gemeinschaftlichen Zwecke das Wohl des ganzen Körpers zu erwirken; und mithin besteht sie durch das Naturgesetz, und durch ein wesentliches, nicht allein positives Gesetz. (425.) Bis hieher gibt es noch keine Schwierigkeit; Alles kommt darauf an, den Sitz einer solchen Auktorität zu bestimmen.

664. 1. Sie kann die Ordnung aufrecht erhalten.

Zur Bestimmung desselben muß ich die Frage stellen: Kann die Menge faktisch die Auktorität ausüben? Nein; denn der Usurpator hält sie gefesselt. Kann sie wenigstens die Ausübung suspendiren? Nicht einmal dieß, weil mit der Auktorität, als der Seele des Socialkörpers (429.), ihr Untergang nothwendig verbunden wäre. Wer übt sie also aus, wer gibt dem Socialkörper Bewegung? Der Usurpator, und derselbe erzeugt durch Aufrechthaltung der bürgerlichen Ordnung der Gesellschaft etwas Gutes. Wird nun die Gesellschaft verpflichtet sein, das Gut ihrer eigenen Erhaltung von Jenem anzunehmen, der allein die physische Gewalt besitzt, es ihr zu sichern? Oder wird sie zum Selbstmord verpflichtet sein, oder zur Veränderung der wesentlichen Natur der

Gesellschaft? Man sieht gar wohl ein, daß die Menge zur Erhaltung der Socialordnung zum Besten der Gesellschaft verpflichtet ist, und daß mithin die bürgerliche Auktorität durch jenes Recht in die Hände des Usurpators gegeben ist, welches die Gesellschaft selbst auf ihr eigenes Wohl hat.

665. Wenn der Usurpator mit *Auktorität*, d. h. mit dem *Rechte, zu verpflichten*, besitzt, so würde er ein wahrer Oberherr sein, dem zu gehorchen Gewissenspflicht ist! — Der Usurpator ist im ungerechten Besitze der *nothwendigen* Auktorität, die von ihm zum gemeinen Besten verwaltet wird. Erklären wir uns näher: Was heißt „besitzen"? Pos-sedeo, ich habe *faktisch* in meiner Gewalt, dieß ist der Begriff, den uns das Wort possidere gibt. Der ungerechte Besitzer der Auktorität ist also Jener, welcher *faktisch*, aber *gegen das Recht*, das Recht zu befehlen hat. Es scheint vielleicht parador, daß *Jemand ungerechter Weise ein Recht besitzen kann**); der Widerspruch aber entsteht durch den elliptischen Ausdruck, und läßt sich durch das Zurückgehen auf die Grundbegriffe leicht heben. Jedes Recht entsteht aus einem *Faktum*, aus einem Verhältnisse, dessen Wahrheit den Rechtstitel bildet (343.): ein Recht besitzen, heißt also nichts anders, als im Besitze eines Verhältnisses sein, aus welchem jenes Recht entsteht, oder noch deutlicher, im Besitze einer gewissen *faktischen* Lage sein, aus welcher ein moralisches Verhältniß als Quelle des wahren Rechtes, des vernunftgemäßen Vermögens entsteht. Nachdem die Proposition auf diese Weise entwickelt ist, hört jede Schwierigkeit für den Besitz eines Rechtes gegen ein Recht auf, weil dieß nichts anders heißt, als ungerechter Weise einen Rechtstitel besitzen. Die reellen Rechte, von Bentham mit Unrecht getadelt (Oeuvres t. III. pag. 339.), geben uns ein tägliches Beispiel hievon. Bei irgend einer Prädialservitut, oder bei dem Rechte stillicidii und altius tollendi muß der ungerechte Besitzer des Feldes oder des Hauses die Rechte

2. Sie ist, wenn gleich im ungerechten Besitz der Auktorität.

*) Man bemerke hier, daß es etwas anderes heiße, *ein Recht gegen ein Recht*, und etwas anderes, *ein Recht besessen gegen ein Recht*; etwas anders nämlich ist eine *ungerechte Auktorität*: das Recht, etwas gegen die Ordnung zu befehlen, etwas anderes ist *ungerechter Besitz gerechter Auktorität*: das auf ungerechtem Wege erlangte Recht nämlich, gerechte Dinge zu befehlen. Der erste Ausdruck ist ein Widerspruch, der zweite nicht. ([illegible].)

bewahren, welche Rechte des Hauses und des Feldes sind, und daher ihres wahren Eigenthümers, dem er sie in ihrer ganzen Integrität zurückerstatten muß. Er thut Unrecht, wenn er das Haus und das Feld nicht zurückgibt, verschlechtert er aber dieselben noch, so begeht er ein doppeltes Unrecht. Auf dieselbe Weise muß der Usurpator, wenn er auf ungerechte Weise zu einer Socialgewalt gekommen ist, mit welcher wesentlich die Pflicht und mithin auch das Recht, das Socialwohl zu wirken, verbunden ist, ohne Zweifel auf die usurpirte Krone verzichten; so lange er aber in dem ungerechten Besitze derselben ist, hat er die Pflicht und das Recht, das Gemeinwohl zu wirken, und ihnen entsprechen im Volke das Recht, das Gemeinwohl zu haben, und die Pflicht, es nicht zu hindern. Es ist aber wohl zu bemerken, daß das Recht im Usurpator nicht ein Recht seiner Person, sondern der usurpirten Sache ist, nämlich der Socialauktorität; ihr gehorcht das Volk und nicht dem Usurpator.

666. Unterschied zwischen gewaltthätiger Macht und ungesetzmäßiger Auktorität.

Wir haben also bei der faktischen Regierung schon das Recht, in der bürgerlichen Ordnung leitend aufzutreten, anerkannt. Dieses Recht wird in ihr hervorgebracht 1. von einer auf die Natur der Gesellschaft sich gründenden Nothwendigkeit, 2. von der überwiegenden Gewalt. Hieraus sieht man den Unterschied zwischen Gewaltthätigkeit und gesetzwidriger Auktorität: diese, wenn sie irgend eine Handlung für das öffentliche Wohl befiehlt, hat ein Recht auf Gehorsam, jene nicht. So z. B. wenn das Haupt einer Räuberbande einem Andern befiehlt, von Diebereien abzulassen, so wird dieser bei der Fortsetzung derselben fehlen, aber nicht ungehorsam sein; geht dieser Befehl aber von der öffentlichen, wenn gleich gesetzwidrigen Auktorität aus, so würde man sich noch eines besondern Ungehorsams schuldig machen. Die Ursache liegt am Tage. Die öffentliche Auktorität hat nämlich das Recht, zu befehlen, wenn auch der Besitzer derselben sie unrechtmäßig inne hat; das Haupt einer Bande aber ist nicht nur ungerechter Weise Haupt geworden, sondern seine Bande hat kein Recht auf Erhaltung, mithin auch kein Recht, zu befehlen (449.), wenn sie auch bisweilen die Gewalt hat, sich Gehorsam zu verschaffen. Der Räuber hat blos die Gewalt, die gesetzwidrige Regierung aber hat nebst der Gewalt auch noch, wenn gleich ungerechter Weise, die Auktorität. Als der Erlöser aus dem Gepräge der Münze die Pflicht

herunahm, dem Kaiser zu gehorchen, so hat er dieselbe Theorie auf eine ebenso genaue als handgreifliche Weise bestättigt.

667.

3. Sie hat nicht das Recht, den Besitz zu ihrem eigenen Vortheil zu vertheidigen.

Gehen wir weiter. Alle stimmen darin überein, daß der gesetzmäßige Souverain nicht nur die Rechte der Auktorität hat, die er besitzt, sondern auch noch das Recht, sie zu besitzen. Daraus folgt, daß ihn Niemand derselben berauben kann (wenigstens im gewöhnlichen Zustand der Ruhe), er hat vielmehr das Recht, in seinem Besitz sich zu vertheidigen, und hiezu auch Hülfeleistung Anderer ansprechen zu können. (390.) Man bemerke, daß die Vertheidigung des Besitzes der Auktorität etwas anderes ist, als die Vertheidigung ihres Gebrauches: mit andern Worten, etwas anders ist es, sich mit Gewalt in dem Rechte, zu befehlen, zu behaupten, etwas anderes, mit Gewalt die kraft eines solchen Rechts gegebenen Befehle aufrecht zu erhalten. Der gesetzmäßige Souverain hat in beiden Fällen das Recht auf den Gebrauch der Gewalt, und auf zu leistende Hülfe, sowohl zur Erhaltung der Auktorität, als ihrer Wirksamkeit. Können wir dasselbe vom Usurpator sagen? Man sieht sogleich den Unterschied: der Usurpator ist allerdings verpflichtet, der Auktorität ihre Wirksamkeit zum allgemeinen Wohle zu erhalten (665.); er kann aber vernünftiger Weise für sich eine Auktorität nicht behaupten, deren Besitz ungerecht ist. Zur Erhaltung der bürgerlichen Ordnung wird man ihm also Hülfe leisten müssen; Niemand kann ihm aber bei der Vertheidigung seines ungerechten Besitzes beistehen, es müßte denn auf ungerechte Weise und zum Nachtheil der Gesellschaft der Besitz seiner Auktorität gestört werden. *)

668.

4. Sie hat keinen Antheil an der Majestät des Thrones, doch bleiben ihr die allgemeinen Menschenrechte.

Nebst den Rechten der Auktorität hat der gesetzmäßige Souverain auch noch Rechte als Mensch, welche durch seine hohe Stellung nur noch ehrwürdiger werden. Beim Usurpator hingegen hat seine Würde als Mensch nicht nur nicht zugenommen, sondern sie ist durch sein

*) Magistrate und Gensd'armes, Polizei und Finanzen werden also an und für sich erlaubte Hülfsmittel sein, so lang sie nicht zur Erhaltung der Usurpation gebraucht werden. Das Heer, welches einen feindlichen Angriff erlaubter Weise zurückschlägt, würde unrechtmäßig einen Alliirten des rechtmäßigen Oberherrn zurückschlagen.

Vergehen vermindert worden. Nichts desto weniger kann er in seiner überwiegenden Lage, und im Besitze der öffentlichen Auktorität von Niemand zur Sprache gezogen werden; später werden wir sehen, welche Strafe ihm kraft des Völkerrechts gebühre. Da er aber die Rechte der Menschheit nicht verloren hat, so sieht man wohl ein, wie die Geldspenden an seine Privatuntergebenen diese zu häuslicher Treue verpflichten, und ebenso Privatwohlthaten zur Dankbarkeit gegen ihn, vorausgesetzt, daß das Gemeinwohl dabei keinen Schaden leide. Betreff der Gehalte für öffentliche Dienste verpflichten sie gegen die Socialauktorität, von welcher sie kommen, legen aber nicht die geringste Verbindlichkeit an und für sich gegen die Person des Usurpators auf. (416.)

669. Epilog der moralischen Gesetze bei einer faktischen Regierung. Ich ziehe also den Schluß, daß der Usurpator der rechtmäßige Besitzer der Rechte der Menschheit sei, der unrechtmäßige Besitzer der souverainen Auktorität in den bürgerlichen und äußerlichen Verhältnissen, und beraubt jeder Auktorität für die politischen oder staatlichen Verhältnisse. Das Volk muß also gegen seine Person die Pflichten der Menschheit beobachten, so weit es das öffentliche Wohl erlaubt, seiner Auktorität und seinem Recht zu befehlen, muß es mit bürgerlichem Gehorsam in allen Angelegenheiten des öffentlichen Wohls entgegenkommen; bezüglich auf Politik aber muß es sich wohl hüten, ehrgeizige und ungerechte Absichten desselben zu fördern.

670. Rechte des Prätendenten. 1. Ihm fehlt die bürgerliche Auktorität. Bisher haben wir die Rechte der faktischen Regierung untersucht: betrachten wir jetzt die Rechte jener Person, die derselben ungerechter Weise beraubt war, des sogenannten Prätendenten.

Wenn die bürgerliche Souverainität in den Händen des Usurpators ist, so ist es klar, daß der Prätendent dieselbe nicht hat, und daher weder Gesetze geben, noch Gerechtigkeit ausüben, noch irgend etwas gegen die bürgerliche Ordnung befehlen kann. Und hat er das Recht nicht, zu befehlen, so hat auch das Volk nicht die Pflicht, zu gehorchen.

671. 2. Er ist im Besitz der politischen Auktorität. Der Usurpator konnte nicht in den Besitz jenes Theils der Souverainität, oder jener Rechte kommen, welche dem Souverain als ein vernunftgemäßes Vermögen zustehen, die Untergebenen anzuregen, auf daß sie seine Person im Besitz der Auktorität erhalten sollen. Diese Rechte bleiben also

in der Hand des Prätendenten. Man sieht hierin gar keine Schwierigkeit, wenn auch die Socialauktorität faktisch dem Usurpator gehört; denn es sind nicht Rechte, die aus dem Besitz der Auktorität folgen, sondern Rechte auf den Besitz derselben selbst; sie sind nicht in der faktischen Association gegründet, sondern in individuellen Verhältnissen (Rechtstiteln), durch welche die abstrakte Auktorität auf ein konkretes Individuum überging. Sind die Rechtstitel persönlich, so identificirt sich das Bestehen der Rechte mit dem Bestehen der Person.*)

672. Allgemeine Regeln für die Collision dieser Rechte.

Natürlich wird es sich sehr häufig ereignen, daß die Rechte der bürgerlichen Auktorität des Usurpators, mit den persönlichen Rechten des Prätendenten zusammentreffen. Welche von beiden werden die überwiegenderen sein? Auf den ersten Blick hin zeigen sich uns die sociellen Rechte als höher gestellt (363.), die, wie wir schon öfters bemerkt haben, nicht Rechte des Usurpators, sondern der Gesellschaft sind. Da dieser zu Gunsten seiner Usurpation diese Rechte mißbrauchen kann (zum Nachtheil seines eigenen Rechts [667.]), und da auf der andern Seite der Prätendent mit weniger Klugheit von seinen Rechten Gebrauch machen und dadurch eine Collision seiner Rechte mit höhern hervorbringen könnte, so scheint es unmöglich, theoretisch in diesen kurzgefaßten Grundzügen des Naturrechts andere allgemeine Gesetze aufzustellen. Es genüge, bestimmt zu haben, daß:

1. die politische Auktorität dem Prätendenten gehöre, wie die bürgerliche dem Usurpator.

2. Da keine Auktorität, auch zum Besten der Gerechtigkeit, sich schädlicher Mittel bedienen kann, auch der Prätendent weder Wiedereinsetzungsversuche, die den Privaten gefährlich wären, anordnen könne, noch dergleichen zugeben dürfe, welche der Gesellschaft zum Verderben gereichen würden, denn er ist gegen sie durch ein allgemeines Gesetz verpflichtet.

3. Daß mithin die verschiedenen Individuen der Gesellschaft gegen die verschiedenen Contendenten sich verhalten, wie es die Verschiedenheit ihrer Verbindlichkeit gegen die eine oder die andere Ordnung mit sich bringt. So z. B. kann es für den Familienvater in

*) Die Person kann physisch identisch und moralisch oder politisch verschieden sein u. s. w. Bald werden wir die Wichtigkeit dieser Unterscheidung einsehen.

seiner größern Abhängigkeit von der bürgerlichen Ordnung tadelnswerth sein, zu Gunsten des Prätendenten zu handeln, da hingegen bei dem von solchen Banden freien und mehr an die politische Ordnung und an die Person des Souverains geketteten Soldaten eine solche Handlung löblich sein könnte.

4. Der Eidschwur wird erlaubt sein, der den Untergebenen zu einer rein bürgerlichen Treue verpflichtet, unerlaubt, wenn er die Erhaltung der Usurpation zum Zwecke hat.

Zweiter Artikel.

Allmählige Ausbildung der faktischen Regierung.

673. Genesis und Ausbildung der faktischen Regierung: allgemeine Beobachtungen.

Diese Gesetze beziehen sich auf eine schon begründete und durch Gewaltthätigkeit entstandene Regierung; dieß verstehen wir nämlich unter einer faktischen Regierung. Jeder sieht aber den Unterschied zwischen dieser politischen Phase und der ihr vorhergehenden und nachfolgenden. Um mich deutlicher zu erklären, bemerke ich, daß jedes geschaffene Wesen, das moralische wie das physische, wenn es nicht neu geschaffen wird, sondern aus der schon bestehenden Welt hervorgeht, und nach irgend einem Zweck des Schöpfers trachtet, von einem vorhergehenden Wesen ausgehen und daher drei Zustände durchmachen muß, den des Anfangs, des Fortschrittes und der Vollendung. Der Anfang besteht in der Zerstörung des vorhergehenden Wesens, der Fortschritt in einem Anfang von eigenem Sein und eigener Thätigkeit, die Vollendung in der Erreichung des Endzweckes seines Seins, wie er ihm specifisch gesetzt ist. Hier fängt dann die vollendete specifische Thätigkeit an, mit welcher es an die Ausführung der Pläne des Schöpfers geht. So ist z. B. in der physischen Ordnung der Anfang der Pflanze die Zerstörung des Saamens, der Fortschritt die Entwicklung des Keimes, die Vollendung das endliche Hingelangen zu der ihrer Gattung angemessenen Größe und Fruchtbarkeit. So fängt in der moralischen Ordnung z. B. das Dominium des Käufers damit an, daß im Verkäufer der Wille, zu besitzen, aufhört, es schreitet fort durch die verschiedenen Annäherungsversuche der beiden Contrahenten (wie da sind Hoffnungen, Versprechungen, Bedingungen u. s. w.), es vollendet sich bei der letzten Stipulation und Uebergabe. Bei einem

solchen allmähligen Fortschreiten sieht man, daß der Uebergang immer von beiden Endpunkten participirt, und keinen entschiedenen und abgegrenzten Charakter an sich hat. Wir können blos die verschiedenen Merkmale unterscheiden, wenn wir die verschiedenen Zustände an mehreren, weit von einander entfernten, Punkten ihres Fortschreitens beobachten.

Deßwegen kann man dem Anfang nicht den Namen des Wesens geben, welches daraus folgt, sondern er wird natürlich blos als eine Alteration und Deformation des vorhergehenden Wesens betrachtet, welches kraft seiner Conservativ-Fähigkeit (272.) der Alteration Widerstand leistet. Ich sagte „natürlich"; denn wenn die Kunst durch die Zerstörung des ersten Wesens ein zweites hervorrufen will, so nimmt sie, unbekümmert um das erste, blos Rücksicht auf das zweite Wesen. So betrachtet man den Saamen, der aus Zufall in den Dünger gerathen ist, als vermodernden Koth, ist er aber in das künstlich zubereitete Erdreich gesäet, so betrachtet man ihn als Princip der kommenden Pflanze; kommt ein Pinselstrich unversehens auf ein reines Papier, so nennt man das Papier befleckt, geschieht es absichtlich, so ist es der Anfang des Gemäldes.

674. Ihre Anwendung. Ein Aufruhr ist keine faktische Regierung.

Wenden wir nun diese Ideen auf die Regierung an, so werden wir sehen, daß jede Veränderung mit irgend einer Socialalteration beginnen muß, welcher das conservative Princip (die Auktorität) so viel als nur möglich widersteht. (429.) In solchen Umständen ist die Ursache der Alteration noch ein dem Socialwesen gänzlich fremdes, ja sogar feindliches Princip; weßwegen der moralische Körper (und mithin jeder Bürger) unwillkührlich sich mit ganzer Kraftanstrengung ihm entgegenstemmt. In einem solchen Zustande kann man nicht sagen, daß eine faktische Regierung bestehe; es ist ein Aufruhr, eine Verschwörung, eine Anarchie, und deßwegen kann man auf diese erste Epoche nicht das anwenden, was wir bezüglich der faktischen Regierung gesagt haben.

675. Die faktische Regierung bereitet sich innerlich im Geiste der Einzelnen vor mitten in der vorhergehenden Regierung.

Zerstört aber der Socialwiderstand die alterirende Kraft nicht*), so wird sie allmählig Platz greifen (und vielleicht kann sie gerade deßwegen nicht zerstört werden, weil sie schon zu weit um sich gegriffen hat), sie wird allmählig zum constitutiven Princip einer neuen Ge-

*) Eine Socialalteration hervorbringen, kann zwei Bedeutungen haben; sie kann im physischen und moralischen Sinn genommen werden. Eine Gesellschaft

sellschaft, deren Formen nach außen hin noch nicht sichtbar werden, in der öffentlichen Gesinnung aber schon angedeutet sind, und eine von der vorhergehenden verschiedene Gesellschaft vorbereiten.*) In solchen Umständen bestimmt ein Aufruhr, eine Catastrophe, eine Niederlage den plötzlichen Ausbruch, und die neue Gesellschaft, mit welcher die alte geschwängert war, erscheint plötzlich unter der ungesetzlichen Form einer faktischen Regierung: Regierung, weil sie wirklich das künftige Loos der Gesellschaft in Händen hat, gesetzwidrig, weil sie gewaltthätig die Leitung an sich gerissen hat. Nach außen hin hat die Gewalt entschieden, für den Willen das Interesse, für die Intelligenzen aber mangelten die Rechtstitel, welche zu einer gesetzmäßigen Regierung nothwendig erfordert werden. (348.)

676.
Trachten der faktischen Regierung, legitim zu werden.

Ein solcher Zustand der Gesellschaft ist aber unnatürlich; denn auf dem gewöhnlichen Wege trachtet die Auktorität unwillkührlich nach der Vereinigung mit der faktischen Superiorität (470.), und die faktische Superiorität, welche in diesem Falle auf eine Beistimmung der Intelligenzen begründet ist (675.), enthält schon einen gewissen Keim von Recht in jener Wahrheit oder Scheinwahrheit, durch welche die Intelligenzen gefesselt werden. Aus diesem Anfang von Sein entspringt ein Anfang von conservativer Tendenz (272.), wodurch sich die Regierung auf dem mit Gewalt der Waffen und des Interesse eroberten Throne rechtlich festzusetzen sucht. Hier pflegen also die Publicisten zu fragen: Kann bei der Gewaltthätigkeit je eine Präscription vorkommen? Daß ein Besitzer bonae fidei, welcher mit einigen scheinbaren Rechtstiteln lange Zeit in dem Genusse seiner Dominien ruhte, auf die ein träger oder ohnmächtiger Eigenthümer für immer Verzicht geleistet zu haben

---

verändert sich physisch, sobald ein ihrer Natur fremdes Princip von Veränderung in ihr auftaucht, sie wird moralisch geändert, wenn ein Sittenverderbniß eintritt: dieses Sittenverderbniß ist immer ein Uebel; die physische Veränderung aber kann auch gut sein, wenn sie auf gehörige Weise die Laster der vorhergehenden Gesellschaft vertilgt.

*) Hierauf merken einige materielle Politiker nicht, welche sich einbilden, die französische Revolution habe mit den etats generaux angefangen, oder die Reformation mit der Erhebung Luthers. Heut zu Tage ist es unnöthig, die schon allgemein angenommene Behauptung aufzustellen, daß die Revolution eine Frucht der Philosophie, und der Protestantismus schon von Wikleff und Huß vorbereitet worden sei, u. s. w.

schien, Präscription für sich erlangen kann — dieß begreift man wohl, denn die Ruhe der Gesellschaft erfordert es, ohne daß dabei ein Sittlichkeitsgesetz blosgestellt wird. Daß man aber ein Präscriptionsrecht durch Gewaltthätigkeit erlangen kann, mit dem Bewußtsein, gefehlt zu haben, und deßwegen, weil man zu fehlen fortfährt — wäre dieß nicht eine Ermuthigung für das Verbrechen, ja eines der größten Verbrechen unter denen, die gegen die allgemeinen Menschenrechte begangen werden?

677.

Gibt es wohl in der Politik auch eine Präscription?

Es wäre allerdings zu wünschen, daß das offenbare Verbrechen nie zum ruhigen Besitze gelangen könnte, und dieß erfordert auch die Gerechtigkeit für die Gesellschaften, wie für die einzelnen Individuen, bei denen eine höchste Macht, in Vereinigung mit der Auktorität (dem Rechte, die Gesellschaft zu leiten), eine unwiderstehliche Kraft ausübt. In einem solchen Zustand der Dinge wäre es eine offenbare Ungerechtigkeit, die Unordnung dadurch zu befördern, daß man die gerechte Sache langwierigen, hinterlistigen Umtrieben und Verbrechen aufopferte. Dennoch gibt es bei näherer Betrachtung auch hier Fälle, wo der öffentliche Schutz faktisch den Unschuldigen, wenigstens nach einiger Zeit, verläßt, wegen der Unmöglichkeit, Alles in einem Zustande ewiger Ungewißheit zu erhalten, und aus der Voraussetzung, daß ein langes Schweigen ein Anzeichen von Verzichtleistung auf früheres Gut und Recht sei, und eine lange Unthätigkeit das Bekenntniß eigenen Unvermögens. Um wie viel mehr wird man eine solche Zeit für beruhigende Präscription im politischen Rechte annehmen müssen, wo die Vernachlässigung gehöriger Legitimirung der Gewaltherrschaft eine ungerechte, eigensinnige Vorenthaltung der Gerechtigkeit wäre? Eine eigensinnige Vorenthaltung; denn sie ist eine vernunftwidrige Beharrlichkeit; eine ungerechte, denn sie führt die Collision eines schwächern mit dem stärkern Recht herbei. Beweisen wir dieß.

678.

Eine Art von Präscription kann es zu Gunsten der Gesellschaft geben.

Bei dem Streite der Privaten ist es die Pflicht vernünftiger Beharrlichkeit, dem Verbrechen nicht zu weichen, sei dieß auch noch so vom Glück begünstigt und in Bosheit verhärtet, weil die öffentliche Auktorität doch immer auf irgend eine Weise das verletzte Recht wieder herstellen kann. Wenn es sich aber um ein politisches Recht handelt, so zeigen uns die Geschichte und die Natur des Menschen, daß in sehr vielen Fällen

die Gewalt, in Vereinigung mit List und Tücke, für immer jeden Widerstand einer schwachen und unfähigen Legitimität überwinden kann. Die Gewalt, indem sie Furcht und Hoffnungen geschickt zu gebrauchen weiß, die List, die vor den Augen des Volks und der Betheiligten ihren Ansprüchen einen Anstrich von Recht zu geben versteht, versetzen die Unschuld in eine moralische Unmöglichkeit, sich mit ihren Kräften wieder zu erholen. Behaupten wollen, daß eine Gesellschaft in einem gewaltsamen Zustande beständig gemäß eines Naturgesetzes verbleiben könne, hieße ebenso viel, als behaupten, daß das Naturgesetz etwas gewaltsames ist — ein offener Widerspruch —; man würde der Natur eine Beharrlichkeit zuschreiben bei der Verfolgung des Unmöglichen, d. h. eine eigensinnige Widerspenstigkeit.

Höchstens könnte man sagen, daß die Gesellschaft nicht mit Unrecht in der Duldung des Usurpators nachgeben könne, wohl aber dieser in der Behauptung seiner Usurpation unrecht handle. Und in der That scheint mir die Gesellschaft viel eher als dieser zu einer Präscription für den neuen politischen Zustand kommen zu können. Die politischen Rechte nämlich, d. h. die Mittel, mit welchen eine Person im Besitz der Auktorität vertheidigt werden kann, können unmöglich zur Zerstörung der Auktorität beitragen (die Mittel nämlich würden den Besitz der Auktorität, ihren Zweck, unmöglich machen); die Auktorität würde aber zerstört, wenn die socielle Ordnung aufhörte, welche das Ziel der Auktorität ist (484.); jede Fähigkeit hört auf mit dem Aufhören ihres Zweckes. (23 u. d. f.) Wenn also die Vertheidigung der politischen Rechte die Zerstörung der Socialordnung nothwendig machen würde, wäre die Gesellschaft der Pflicht ihrer Vertheidigung enthoben. Der Beweis scheint unwiderlegbar, vorausgesetzt, daß in einigen Umständen das Festhalten an gewissen politischen Rechten für die Gesellschaft schädlich sei. Ist diese Hypothese aber möglich?

Außerdem müßte man eine beständige Unordnung annehmen.

659. Ganz gewiß ist sie möglich. Alle sociellen Ordnungen stehen in wechselseitiger, nothwendiger Abhängigkeit (wie jedes System des animalischen, des nervösen, des Gefäß- und Muskelorganismus), denn sie bilden ein Ganzes. Bei der faktischen Regierung ist diese Abhängigkeit gestört, mithin ist die faktische Regierung ein Zustand der Unordnung, der nach langer Zeit die Gesellschaft ruiniren müßte. Nehmen wir den Beweis

hiefür aus der Praxis: betrachten wir eine Gesellschaft in verschiedene Partheien getheilt, wo der Eine Legitimist, der Andere das Gegentheil, ein Dritter für das juste milieu, und tausend Andere schwankend sind, wo jeder Kopf, jedes Gewissen, jedes Interesse ein eigenes Recht sich schaffen muß; betrachten wir dabei ihre Principien für Sittlichkeit, ihren gegenseitigen Widerwillen, ihren beständigen Mißmuth und Verdacht, die Erschlaffung von Treue und Glauben, von öffentlichem Credit u. s. w....; setzen wir nun diesen Zustand als immer dauernd voraus, lebendig durch das gegenseitige sich Reiben der Gewalt mit dem Rechte, so daß beide nach der Hypothese nichts an Kraft verlieren; können wir für eine solche Gesellschaft noch Glück und Frieden erwarten?

680.

Es würde ein stärkeres Recht von einem schwächeren überwunden.

Hieraus fließt als nothwendige Folge jene Proposition, die ich kurz zuvor zu beweisen mir vorgenommen habe = daß die Nichtzulassung einer Präscription für die Rechte der sociellen Auktorität eine ungerechte Beharrlichkeit der Gerechtigkeit wäre; ich sage, ungerecht, weil eine solche Gerechtigkeit darauf abzielte, eine Gesellschaft für beständig in dem traurigsten Zustande zu erhalten, um ein Individuum seines Rechtes nicht zu berauben, dessen Gebrauch für dasselbe ohnehin unwiderruflich verloren ist. Und was ist das für ein Recht, dessen es beraubt wird? Das Recht, Urheber der Glückseligkeit für die Gesellschaft zu werden, ohne hiezu die Kraft zu besitzen, einer Glückseligkeit, auf welche die Gesellschaft ohnehin ein unveräußerliches Recht besitzt, weil die Wesenheit der Gesellschaft selbst darin besteht, zur Erreichung des Gemeingutes zusammenzuwirken. Ueberlegen wir, was der Prätendent der Gesellschaft sagen könnte, wenn er ein Recht auf ihre unnöthige Beharrlichkeit hätte: „Ich habe das Recht, euer „Glück zu bewirken, habe aber die Kraft nicht dazu; ihr habt das „Recht, glücklich zu sein, könnt dieß aber von mir nicht erwarten; „verzichtet auf euere Glückseligkeit, um mir das Recht zu erhalten, „euch glücklich machen zu können." Was wäre das für eine unvernünftige Zumuthung!

681.

Der Augenblick für eine solche Präscription kommt mit der Unmöglichkeit einer Wiederherstellung.

Wenn die Rückkehr der alten Ordnung unmöglich geworden ist, so hören nicht nur die politischen Pflichten der Untergebenen gegen ihren früheren Fürsten auf, sondern dieser ist selbst verpflichtet, auf seine politischen Rechte Verzicht zu leisten zu Gunsten der Gesellschaft,

die sonst zu Grunde gehen würde. Da diese Unmöglichkeit in der ungewissen Zukunft liegt, so ist es allerdings schwer, ihren Eintritt moralisch zu bestimmen; es wird aber ganz gewiß der Tag kommen, wo sich auch der Allervorsichtigste darüber zu urtheilen getrauen wird, und wenigstens dann wird die politische Präscription unbezweifelt sein.

682.
Wie kann die Usurpation legitim werden?

Erinnern wir uns jedoch daran, daß diese Präscription zu Gunsten der Gesellschaft vorhanden ist; wird nun der Usurpator selbst nie zum gerechten Besitze der von ihm gewaltsam ergriffenen Auktorität gelangen? — Das Recht, zu regieren, gehörte dem Prätendenten: würde dieser durch einen freiwilligen Contrakt sein Recht jenem abtreten, und wäre dieß Recht überhaupt veräußerlich (wovon wir später sprechen werden), so würde dadurch der Usurpator zum gesetzmäßigen Besitz gelangen. Dasselbe würde erreicht werden, wenn die sich selbst überlassene Nation, wegen Mangel einer legitimen Regierung, ihm auf gesetzmäßigem Wege jene Auktorität ertheilen würde, über welche sie in diesem Augenblicke vernünftigerweise disponiren kann. Der Besitz würde endlich legitim, wenn eine höhere Gewalt die Invasion legitimiren würde. Dieß könnte bei gewissen kleinen Staaten geschehen, die in einer politischen Abhängigkeit von größern stehen, und dann auch bei gewissen Traktaten und Conföderationen, wie wir in der folgenden Dissertation sehen werden. Nehmen wir von den angeführten Arten, zur Legitimation zu kommen, Umgang, so bleibt nur eine mehr übrig, welche zu Gunsten der Gesellschaft, vorzüglich auf die sociellen Bedürfnisse derselben und auf die Ohnmacht des Prätendenten, und auf die Gewalt des Usurpators, begründet ist. Diese Präscription kann für den letztern kein Recht hervorbringen; denn seine Gewalt ist in der Hypothese eine ungerechte, und die Ungerechtigkeit kann nur Pflichten, aber keine Rechte erzeugen, kann zum Untergebenen, aber nicht zum Herrn machen.

683.
Bei den Nachfolgern.

Blos bei den Nachfolgern, als einer persönlichen Ungerechtigkeit nicht theilhaftig, scheint der Besitz gesetzmäßig werden zu können, 1. durch das Zurücktreten des Prätendenten, dessen Hoffnungen bei seinen Erben von Tag zu Tag geringer werden, und mit ihnen daher auch der Wille, die Rechte wieder behaupten zu wollen. 2. Durch das Socialbedürfniß, da eine gänzliche Vernachlässigung der höchsten Auktorität für die Nation höchst schädlich

werden kann, wo es sich darum handelt, die Gemüther bei der Wahl einer neuen Regierung und eines neuen Regenten zu vereinigen. Aber auch hier müssen wir wiederholen, daß die Bestimmung des Tages, wo der Uebergang von der Gewalt zum Rechte vor sich geht, eben so unmöglich ist, als die Bestimmung .... des Augenblicks, wo es Tag oder Nacht wird. Die Zeit muß kommen, und ist sie da, so wird man es [illegible]; der Uebergang aber ist so undeutlich und unfühlbar, daß Niemand den Augenblick bezeichnen kann, außer die legitime Auktorität, welche ihn schaffen kann durch ihr Recht auf Erhaltung der Ordnung. (346.)

68[illegible]. Charaktere der regitimirten Association.

Ist man zu diesem Punkte gekommen, so muß die faktische nun legitim gewordene Regierung den Charakter einer entweder nothwendigen, natürlichen oder freiwilligen Gesellschaft annehmen: einer freiwilligen, wenn die Legitimistrung durch die Zustimmung des Volks geschehen ist; einer natürlichen, wenn dieß durch eine Zeit ab immemorabili und durch eine Reihe von Generationen erfolgt ist; einer nothwendigen, wenn eine andere legitime Auktorität, oder ein gesetzmäßiger Vertrag mit dem Prätendenten davon Ursache sind. Die moralischen Gesetze einer solchen sociellen Formation müssen nothwendig aus dem schon respektiv Angeführten entnommen werden. Die Bestimmung des Charakters der neuen Regierung, ob sie eine freiwillige, natürliche oder nothwendige sei, ist Sache des Historikers, weil jene Ereignisse den Charakter der neuen Regierung bedingen, welche die legitime Existenz hervorgerufen haben.

VI. Kapitel.

Grade der Unterordnung für verschiedene Gesellschaften, oder hypotaktisches Recht.

Erster Artikel.

Beobachtungen über die Natur solcher Associationen.

685. Nothwendigkeit, diese neue Materie zu behandeln.

Wir haben bisher von der Bildung der Gesellschaft gesprochen, und dabei nur die associirende Kraft betrachtet, die man auch den nisus formativus der Socialordnung nennen könnte. Das Faktum der Association aber, und die sich daraus ergebenden Gesetze werden durch die Beobachtung des Subjekts, auf welches die Associationskraft ihren Einfluß ausübt, großes Licht bekommen. Deßwegen ist es von großer Wichtigkeit, uns an diese Betrachtung zu machen, und dieß um so mehr, da ich keinen Auktor kenne, der darauf einen Fleiß verwendet hätte, wie es die Materie erfordert. Deßwegen hat auch Romagnosi mit Recht sich darüber beklagt, daß die Theorien für das Municipalrecht noch so schlecht begründet und in Dunkelheit gehüllt seien. Wenn ich mich aber nicht irre, so glaube ich behaupten zu können, daß dieses ungewisse Schwanken sich nicht allein auf das Municipalrecht beschränke, sondern im Allgemeinen sich auf das ganze Recht der untergeordneten Gesellschaften ausdehne, welche einen Theil größerer Gesellschaften ausmachen, und in ihrer Vereinigung einen gemeinen Zweck verfolgen. Die Gesetze ihrer Unterordnung sind nie gehörig betrachtet worden, wenigstens nie mit einem metaphysischen Auge. Hieraus entstand eine große Begriffsverwirrung, es bildeten sich sehr gefährliche Theorien in Bezug auf Entstehung und Auflösung der Gesellschaft, in Bezug auf Bürgerthum und Gerichtsverfahren, in Bezug auf Civil- und Staatsrecht u. s. w.

686. Problem.

Das Faktum, dessen Gründe wir angeben, dessen Gesetze wir erklären sollen, ist folgendes: „Jede große „Gesellschaft ist nicht blos aus Individuen zusammengesetzt, sondern „auch aus kleineren Gesellschaften (wir werden sie Genossen-

„schaften nennen), welche zwar ihre eigenen Rechte haben, die„selben aber oft für das Gemeinwohl aufopfern müssen. Die Frage „ist also diese: Wie entsteht eine solche Association, in welchen Be„ziehungen stehen die kleinern Gesellschaften zur größern, und welche „Gesetze ergeben sich aus der Natur dieser Beziehungen?" Der Leser wird sogleich erkennen, daß in diesem so allgemein betrachteten Problem die Keime vieler einzelnen Theorien für große bürgerliche und religiöse Gesellschaften enthalten sind; so daß nicht nur das öffentliche, sondern auch das canonische Recht durch die gehörige Lösung dieses Problems größeres Licht und Festigkeit erhält.

687. Früher festgesetzte Principien.

Um mit Ordnung vorwärts zu schreiten, müssen wir uns der früher aufgestellten Principien erinnern.

1. Zwei Individuen können sich nicht begegnen, ohne sich in einer wechselseitigen Beziehung natürlicher Liebe und daher in einem vereinten Streben nach einem Gemeingut, d. h. in einer Gesellschaft, zu befinden. (314.)

2. Diese universelle Association, wird sie aus partikulären Zwecken (Mittel zur Seligkeit) auf gewisse Grenzen reducirt, gibt die Fundamentalgesetze für die Partikulargesellschaft, die hieraus entsteht. (442.)

3. Jede Gesellschaft hat ihr Wesen und ihre Einheit vom Zwecke, als einem äußerlichen Princip, durch welches sie specifisch charakterisirt wird (24.) und von der Autorität, als dem innern Princip und dem eigentlichen Grunde der Socialthätigkeit. (424.)

4. Jede Partikulargesellschaft besteht in so fern, als sie einen Partikularzweck, ihre Autorität, und ihre bestimmte Thätigkeit hat. (442 u. 446.)

688. Jede Genossenschaft hat ein von der größern Gesellschaft verschiedenes Sein.

Mit diesen zu Grund gelegten Begriffen zeigt uns das überall wahrgenommene Faktum der Unterordnung verschiedener Gesellschaften [die wir hypotaktische Associationen nennen *)] auf den ersten Blick eine bemerkens-

*) Man lege uns die Neuheit dieses Ausdruckes nicht übel aus: er ist nothwendig, um diese Art von Socialbeziehungen zu bezeichnen, weil man das Wort „Unterordnung" ohne Unterschied für jedes geordnete Abhängigkeitsverhältniß gebraucht; würde man auch das Wort „social" hinzufügen, so wäre auch hiedurch das Subjekt noch nicht gehörig bestimmt, weil sociale Unterordnung ebenso gut die Abhängigkeit der Gesellschaften untereinander, als jene der Individuen von der Gesellschaft bedeuten kann.

werthe Folgerung: Wenn jede größere Gesellschaft aus Genossenschaften zusammengesetzt ist, und wenn diese Genossenschaften etwas Reelles sind, wenn sie eine Wesenheit haben, so ist dieses Wesen verschieden von jenem der größeren Gesellschaften, sonst würde kein Unterschied sein zwischen der aus Genossenschaften zusammengesetzten Gesellschaft, und jener, die blos aus Individuen besteht. Wer sieht aber nicht, daß eine Menge von 2000 Menschen etwas anderes sei, als eine aus 20 Centurien zusammengesetzte Legion, etwas anderes ein Haufen von Fleisch im Fleischhause, und ein organisirter Thierkörper? Bei den Centurien nimmt man eine eigene Einheit und Organisation wahr, welche zwar auch nach Erreichung des gemeinschaftlichen Zieles trachtet, aber eben deßwegen auch ein für sich bestehendes System bildet. In den Gliedern eines Thieres sieht man, außer der Form und den Kräften, noch eine Einheit des Zweckes; allerdings dem Totalzwecke untergeordnet, deßwegen aber, um im Einzelnen concentrirt besser zum Totalzwecke mitwirken zu können. Zum Beßten des ganzen Thieres sieht das Auge, bewegt sich der Fuß, hört das Ohr, deßwegen ist aber der Fuß nicht Auge, und das Auge nicht Ohr, und das Ohr nicht das Thier: jedes Glied hat seinen Zweck, dieser bestimmt die Handlung, die Handlung macht die Organisation nöthig, welche dann von dem einen Vitalprincip bewegt und belebt zum Beßten des ganzen Thieres die eigenthümliche Handlung ausführt. Jede Genossenschaft hat also ihr eigenes Sein.

689. Sie muß also Zweck, Auktorität und Thätigkeit für sich besonders haben.

Die Genossenschaft ist aber auch eine Gesellschaft, und zwar eine partikuläre; sie muß also nothwendig einen Zweck haben, eine Auktorität in sich schließen, gewisse ihr eigenthümliche Handlungen ausüben nach den schon früher auseinandergesetzten Principien. (687, 3. u. 4.) Würde man ihr dieß nehmen, so hörte sie eben auch auf, ein partikuläres Sein zu haben, und würde sich mit dem Socialsein vermengen. So würde eine Familie, welche ihren Namen, ihre Memoires, ihre Rechte, ihre Art und Weise zu denken und zu fühlen verloren hätte, zu einem Haufen von Bürgern in der Stadt, oder von Gleichgestellten im Zustand der Unabhängigkeit. Jede Corporation, jede Akademie, jede Handelsgesellschaft würde aufhören, wenn ihr Zweck, ihre eigenthümliche Richtung, ihre Thätigkeit aufgehört hätten. Wir sind also gezwungen, entweder keine Genossenschaften anzunehmen, oder für sie abgesondert Zweck, Auktorität

und Thätigkeit anzuerkennen, welche von jenen der größern Gesellschaft verschieden sind.

690. Das hypotaktische System ist auf die Natur gegründet. Faktischer Beweis.

Befragen wir nun das Faktum, ob die Theilung der Gesellschaft in Genossenschaften ein natürliches oder positives Institut sei. Es wird uns dasselbe für ein natürliches erklären, weil es nie eine ausgedehnte Gesellschaft ohne dergleichen Unterabtheilungen gegeben hat. Die Genossenschaft kann nach oder vor der Gesellschaft existiren, weil es bisweilen geschieht, daß die Theilung am Ganzen vor sich geht, oder daß das Ganze sich aus Theilelementen zusammensetzt; und die eine wie die andere Weise wird bei der physischen sowohl, als moralischen Ordnung von der Natur angewendet. Eine große, ausgedehnte Gesellschaft, welche nicht in verschiedene Corporationen (Genossenschaften) getheilt ist, ist etwas Unerhörtes.

691. Vernunftbeweise.

Daß dieses Faktum die Folge einer Naturnothwendigkeit sei, beweist uns die Vernunft. Jeder Mensch hat nämlich mannigfaltige individuelle Bedürfnisse, für welche er, gemäß dem zweiten Princip (444.), bei seiner Association Abhülfe sucht; diese socielle Abhülfe muß durch die Zusammenwirkung der unter der Auktorität stehenden Gefährten erreicht werden. (305.) Nun ist es aber unmöglich, daß alle Gefährten Wille, Fähigkeit, Raum, Zeit und Gelegenheit haben, sich für die Andern zu beschäftigen, es ist unmöglich, daß der beschränkte Verstand des Menschen, der die höchste Auktorität inne hat, alle die individuellen Bedürfnisse kenne *): die Menschen müssen also bei der materiellen Getheiltheit von Raum, Zeit, Fähigkeit u. s. w., sich in verschiedene Genossenschaften gruppiren, wenn die Gesellschaft zu ausgedehnt ist, und bei der beschränkten Kraft an Geist und Körper im obersten Leiter müssen die einzelnen Genossenschaften nothwendig ihre eigene Auktorität, ein eigenes Subjekt für sie und ihre Ausübung haben, welches die

---

*) L'autorité civile n'a rien de mieux à faire, qu'à se fier à la prudence des individus pour la conduite de leurs interets personnels, qu'ils entendront toujours mieux que le Magistrat. Mais le chef de famille doit continuellement suppléer à l'inexperience (und man könnte hinzufügen: auch tausend andern Bedürfnissen) de ceux qui sont soumis à ses soins. (*Bentham:* Oeuvres. T. 1. pag. 289. Usage de la puissance de l'education.)

einzelnen individuellen Bedürfnisse kennen und die Kräfte der Genossenschaft zur gehörigen Abhülfe anwenden kann.

692.
Nothwendigkeit anderer Unterabtheilungen.

Hieraus sieht man, daß die organische Getheiltheit großer Gesellschaften in kleinere Genossenschaften eine Naturnothwendigkeit sei: und in derselben Art kann man auch beweisen, daß auch die Genossenschaften, wenn sie eine solche Zahl von Individuen enthielten, daß ihren Bedürfnissen ein Einziger nicht abhelfen könnte, sich in noch kleinere Gruppen abtheilen müßten, bis man zu einer so beschränkten Zahl kommt, deren Bedürfnisse von einer einzigen Intelligenz vollkommen gekannt und auf bequeme Weise befriedigt werden können, um den Zweck der menschlichen Gesellschaft, gewisse äußerliche Hülfsmittel nämlich, erreichen zu können. (385.) Ich sagte äußerliche, weil uns die innerlichen direkt von der wohlthätigen Hand des Schöpfers zukommen, dessen unendliche Intelligenz Alles weiß, und der ohne weitere Beihülfe vollkommene Befriedigung geben kann. Er ist deßwegen auch die hinreichende Auktorität für die blos innerliche Ordnung.

693.
Jede Genossenschaft ist eine Gesellschaft.

Wir müssen auf jede dieser Genossenschaften und untergeordneten Gruppen alles das anwenden, was wir von der Gesellschaft im Allgemeinen gesagt haben; denn jede derselben ist eine wahre, wenn auch kleine Gesellschaft. Jede hat also ihren eigenen Zweck, ihre eigene Auktorität und Handlungsweise, jede kann eine natürliche, freiwillige oder nothwendige sein. Jede könnte, an und für sich betrachtet, natürlich unabhängig sein, so wie sie aber in der Gesellschaft Theil eines größeren Ganzen wird, verliert sie ihre eigene Unabhängigkeit und participirt von der sociellen Freiheit .... kurz, jede Genossenschaft ist eine Gesellschaft, hiemit ist Alles gesagt.

694.
Erstes hypotaktisches Gesetz: Der Theil nütze dem Ganzen, das Ganze dem Theil.

Bis jetzt haben wir den ersten Begriff einer hypotaktischen (688.) Association entwickelt, und man kann ihre Natur in einem generellen Princip ausdrücken, wenn man sagt, daß jede große Association gemäß einer Naturnothwendigkeit aus andern kleinern zusammengesetzt ist. Es könnte Einer fragen, was ich unter großer Gesellschaft verstehe, und was für eine Zahl hiezu erforderlich ist. Dieser Frage scheint mir durch den Beweis unserer Proposition hinreichend, wenn auch unbestimmt, beantwortet zu sein: Groß ist jene Gesellschaft, deren Verwaltung die Kräfte eines

einzigen leitenden Geistes übersieht. Hieraus ergibt sich ein allgemeines Gesetz, das Princip des ganzen hypotaktischen Rechts, als Resultat der hier wesentlichen Verhältnisse: — Jede Genossenschaft muß ihre eigenthümliche Einheit so bewahren, daß sie nicht die Einheit des Ganzen verliere; jede größere Gesellschaft muß über die Einheit des Ganzen wachen, ohne jene der Genossenschaften zu zerstören —. Es scheint mir unnütz, dieses Gesetz beweisen zu wollen, weil es so natürlich aus dem bisher Gesagten sich ergibt. Vernunft und Thatsache haben uns die Absicht der Natur (690 u. 691.) kund gethan, daß eine ausgedehnte Gesellschaft aus kleinern zusammengesetzt sein müsse; die Absicht der Natur legt uns aber als Offenbarerin der Absichten des Schöpfers eine Verpflichtung auf; es ist also, die Association vorausgesetzt, gegen die Natur, entweder in einer Genossenschaft sich vom Socialganzen zu trennen, oder von Seite des Ganzen, die Genossenschaft zu zerstören, es müßte denn irgend eine Ursache eine Ausnahme nothwendig machen.

695. Dieses Gesetz setzt die Bildung der Association schon voraus.

Niemand, hoffe ich, wird mich für so thöricht halten, daß ich mit diesem Gesetze jede Gesellschaft dazu verpflichten wolle, sich als Theil einer größern anzuschließen, oder sich in verschiedene Genossenschaften einzutheilen. Ueberlassen wir der Natur, den Bedürfnissen, dem Rechte (sieh 2tes Kap.), das Geschäft, Genossenschaften zusammenzubringen, und das Socialganze aus ihnen zu bilden: diese Bildung vorausgesetzt, behaupten wir, daß es Pflicht der Genossenschaft sei, nach der Einheit des Ganzen zu streben, und Pflicht des Ganzen, die Wesenheit der Genossenschaft nicht zu stören.*)

696. Diese Bildung mag geschehen sein entweder durch Zusammensetzung, od. durch Abtheilung, oder durch beides zugleich.

Dieses hypotaktische System von Associationen kann auf verschiedene Weise zu Stande kommen, indem entweder die Genossenschaften durch ihr factisches Zusammentreten einer größeren Gesellschaft die Existenz geben (dieß pflegt bei freiwilligen, durch das Bedürfniß hervorgerufenen Gesellschaften zu geschehen): oder indem eine größere

---

*) Jedes Andenken an ehemalige Provinzen, Städte, Staaten aus dem Gedächtnisse zu verwischen: dieß war die Manie des Revolutionsgeistes, wo er nur hinkam.

Gesellschaft sich in kleinere zertheilt (dieß geschieht bei den nothwendigen von einem überwiegenden Recht hervorgebrachten Gesellschaften, wo die höchste Auktorität einen Theil ihrer Rechte untergeordneten Beamten mittheilt, und sie zu Häuptern kleinerer Gesellschaften bestimmt), oder indem diese beiden Formen von Subordination sich vereinigen, so zwar, daß ein und dieselbe Gesellschaft zusammengesetzt ist, theils aus einem auf dem Wege der Abtheilung hervorgebrachten hypotaktischen System, theils aus einem andern, welches auf dem Wege der Zusammensetzung entstanden ist. Und dieses pflegt der Zustand jener Gesellschaften zu sein, in welchen die Regierung, was immer sie für eine sei, zur größern Bequemlichkeit der Verwaltung ein System von untergeordneten Auktoritäten zur Leitung künstlich gebildeter Genossenschaften anwendet, während die Gesellschaft sich ursprünglich aus andern Genossenschaften zusammengesetzt befindet, die durch vorhergehende Umstände zur letzten hypotaktischen Theilung gebracht wurden.

1091. Bindungsmittel für die Individuen in den verschiedenen hypotaktischen Formen.

Diese Bemerkung ist für die Fälle des Entstehens und des Aufhörens einer Auktorität von größter praktischer Wichtigkeit. Wenn beim Entstehen der hypotaktischen Ordnung die Association auf dem Wege der Zusammensetzung gebildet ist, so kann diese Zusammensetzung entweder ein Werk der Individuen oder der besondern Auktoritäten sein: haben die Individuen durch einen persönlichen Willensakt, oder aus persönlicher Pflicht und Nothwendigkeit dieses Band geknüpft, so müssen sie natürlich durch ihr Faktum, und im Verhältniß zu demselben, verpflichtet werden. Ist aber die Vereinigung ein Werk der entsprechenden Auktoritäten (wie es z. B. geschieht bei der Uebergabe einer Stadt, bei der Conföderation mehrerer Provinzen), so frägt sich, welches das verpflichtende Band für die Individuen sei, um als Theil in diese größere Gesellschaft einzutreten. Man sieht sogleich, daß dieselbe Pflicht sie zum Eintritt in jene größere Gesellschaft anhält, welche sie mit der kleinern verbunden hat. Wenn sie aber in der kleinern sich durch eine freiwillige, widerrufliche Zustimmung oder durch ihren Lokalaufenthalt befunden haben, so können sie sich von der größern Gesellschaft durch Trennung von der kleinern, oder durch Wegziehen von ihrem Wohnorte, frei machen; wenn sie aber zur kleinern durch die Pflicht des Gehorsams verpflichtet waren, so müssen sie in die größere eintreten, sobald die Vereinigung auf gesetzmäßigem

Wege befohlen ist. Kurz, das Band, welches die Individuen zum Verbleiben im Socialkörper verpflichtet, ist dasselbe, welches sie an die Genossenschaft knüpfte; wenn daher die Auktorität der Genossenschaft sich rechtmäßiger Weise vom größern Körper trennen würde, würden auch die Individuen auf gleiche Weise von ihm getrennt bleiben.

Um aber die Pflicht des **Verbleibens** mit jener des Gehorsams nicht zu verwechseln, muß man beachten, daß die Pflicht des Verbleibens aus einer konkreten Thatsache entspringt (442 u. 597), und daß sie uns durch ein zufälliges Band zum gemeinschaftlichen Leben mit bestimmten Individuen verpflichtet. Die Pflicht des Gehorsams aber entspringt aus der Wesenheit der Gesellschaft: **vorausgesetzt** daher, daß wir durch ein Faktum zum Leben in einem großen Socialkörper verpflichtet sind, müssen wir der höchsten Gewalt gehorchen, von der die Ordnung des Ganzen abhängt; und wir müssen ihr kraft einer unmittelbaren Pflicht gehorchen, nicht so fast als der Theilnehmerin an der Auktorität der Genossenschaft, sondern als dem Princip der Socialordnung. Die Genossenschaft verpflichtet uns, zu bleiben, die Natur, zu gehorchen.

Wenn die Association sich aus dem Ganzen bildet, so daß dieses zur Bequemlichkeit der Verwaltung sich untertheilt, ist es klar, daß die Abhängigkeit der Individuen primitiv durch das Ganze, sekundär durch die Genossenschaft bedingt ist; löst sich daher die Genossenschaft auf, so vermengen sich Alle wieder mit dem Ganzen, und sind verpflichtet, darin zu bleiben.

696. Sociales Organisationsgesetz für den Fall der Auflösung des Ganzen.

Aus dieser Beobachtung entspringt ein anderes für die socielle Ordnung sehr wichtiges Gesetz, daß nämlich für den Fall, wo das Socialganze selbst sich auflösen würde, alle Auktoritäten (die höchste ausgenommen, welche zu Grunde ging, und die von ihr aufgestellten) ihre Gewalt und die Pflicht behalten, für die öffentliche Ordnung zu sorgen; kein Individuum gelangt durch einen solchen Zufall in den Besitz natürlicher Unabhängigkeit, wie einmal der widersinnige, demagogische Freiheitsgeist uns glauben machen wollte. Es ist hier nicht der Ort, um seine Theorien über den Fall der höchsten Auktorität zu untersuchen; denn wir wissen auch ohne sie, daß es dahin kommen könne, daß die höchste Auktorität vernichtet werde, und die von ihr abhängigen Genossenschaften in der Unabhängigkeit lasse. Welches Gesetz

gibt dann für die sociale Ordnung? Wäre die hypotaktische Association, kraft einer Theilung, gänzlich von der gefallenen Auktorität abhängig gewesen (wie es bei den Kriegshaufen des Mittelalters der Fall war, deren Existenz von ihrem Capitän abhing), dann würde allerdings jedes Individuum, wenn auch keine wahre Unabhängigkeit, doch gewiß eine wirkliche Gleichheit gegen die aufgelöste Gesellschaft erhalten (wir nehmen hier keine Rücksicht auf andere Bande). Wenn aber ein Socialkörper aus andern kleinen Associationen zusammengesetzt ist, welche ihre eigene Einheit, Auktorität und Zweck haben; so bringt die Auflösung des obersten Knoten nichts anders hervor, als die Erniedrigung des Primats um eine Stufe, indem die sekundäre Auktorität primär wird. So z. B. wenn die Conföderation der vereinigten Staaten in Amerika aufgelöst würde, bliebe jede Provinz mit ihrer eigenen Regierung, welche in diesem Falle höchste Auktorität wäre: und würde auch diese aufhören, so gelangt die städtische Regierung zum Primat, und nach dem Fall dieser die häusliche oder patriarchalische, von welcher die Gesellschaft Stufe für Stufe zum höchsten Grade gelangt ist.

699. *Sein Beweis.* Der Grund für ein solches Gesetz scheint mir sehr klar. Jeder Socialkörper vereinigt die Genossenschaften, ohne ihre natürliche Einheit zu zerstören (698.); es besteht also in ihnen ein ordnendes Princip (Auktorität) als Quelle ihrer Einheit, und es besteht kraft der Association der Genossenschaft (466.), nicht kraft jener der ganzen Gesellschaft; wenn also die Association der Genossenschaft den Fall des Socialkörpers und der Totalauktorität überlebt, so dauert auch die Auktorität fort, welche der Genossenschaft Einheit und Kraft gibt. Die Individuen also und einzelnen Gruppen, woraus sie besteht, bleiben wie zuvor durch jene Bande verpflichtet, welche den Untergebenen an den Obern knüpfen. Deßwegen ist es eben so schwer, daß eine zahlreiche Gesellschaft sich in einzelne freie Individuen auflöse, als es selten vorkommt, daß ein physisches Compositum in seine letzten Elemente zerfalle.

700. *Folgerungen aus der hypotaktischen Theorie — ihre Wichtigkeit.* Wenn diese Theorie die Billigung der Gelehrten verdient, so werden sie vielleicht in derselben den Keim socieller Theoreme finden, durch welche auf eine von der bisherigen verschiedene Weise viele politische Probleme sich lösen lassen. So läßt sich z. B. das Princip daraus

herrschen, welches bei sociellen [illegible] die politischen Rechte bestimmt; da nämlich viele secundäre Auktoritäten bestehen, so sind sie natürlicher Weise von solchen Rechten die Träger. Deßwegen ist so oft dieses Recht an die Familienhäupter gekommen (hievon gab der Socialpakt nie einen genügenden Grund an): weil nämlich bei der Unmöglichkeit, daß eine politische Gesellschaft sich in einzelne Individuen zersplittere, die Familie der kleinste Theil ist, in welchen sich eine Gesellschaft auflösen kann (465.); die Familienhäupter sind also dann die natürlichen Oberen für die aufgelöste Gesellschaft, und regieren. Man wird sehen, wie die Natur nach der Erhaltung der sociellen Ordnung strebt, auch da, wo es keine Churfürstencollegien und Kammern gibt, indem sie den sekundären Auktoritäten die Pflicht auflegt, die gesetzmäßige Ordnung wieder herzustellen. Man wird sehen, daß mit dem Aufhören der höchsten Gewalt in einer gemischten (696.) hypotaktischen Association auch jene untergeordnete Reihe von Gewalten aufhört, welche von ihr Macht und Gewalt erhielten, daß aber nicht jene aufhören, welche sie von der Natur der übergebliebenen Genossenschaften haben.... Ueberlassen wir es aber den erfahrneren Gelehrten, Corollarien aus der Theorie zu ziehen, und machen wir uns daran, die Verhältnisse zwischen den Theilen einer hypotaktischen Association näher zu untersuchen.

Zweiter Artikel.

Gesetze der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Theilen einer hypotaktischen Association.

701.

Erstes Gesetz für die wechselseitigen Beziehungen: Privatfreiheit.

Indem wir das erste Gesellschaftsprincip: „Wirke das Wohl des Nächsten“ auf die Theile der hypotaktischen Association und auf ihr Ganzes angewendet haben, sahen wir kurz vorher aus der Betrachtung der Wesenheit einer solchen Gesellschaft das erste Gesetz für ihre Thätigkeit sich ergeben (694.): = das Ganze muß dem Theile helfen, der Theil dem Ganzen =, oder mit andern Worten = der Theil löse sich nicht von der Einheit des Ganzen ab, und das Ganze verschlinge in seiner Einheit nicht die Einheit des Theiles. = Entwickeln wir dieses Gesetz näher.

Worin besteht und woraus bildet sich die Einheit der Genossenschaft? Sie entsteht aus der Nothwendigkeit eines Bestandes und

unmittelbarer Leitung, und aus der Unmöglichkeit, daß eine ausgedehnte Auktorität sich auf einzelne Kleinigkeiten erstrecke (691.): sie besteht in der Leitung, welche den Gliedern der Genossenschaft von einer verhältnißmäßigen Auktorität zur Erreichung eines besondern Zweckes gegeben wird. Wenn also das Ganze die Auktorität der Genossenschaft bewahren muß, so muß es auf eine Weise handeln, daß diese ihren besondern Zweck unter der Leitung ihrer eigenen Auktorität erreichen könne. Das Handeln eines von keiner Ursache genöthigten Wesens nennt man **Freiheit** (617.), die erste Vollkommenheit einer hypotaktischen Association ist also die **Freiheit** der Genossenschaften.

702. Zweites Gesetz: Unterordnung.

Diese Freiheit kann aber nie vollkommen sein, weil die Genossenschaft, will sie am Wohl des Ganzen Theil nehmen, sich zum Glied desselben machen muß; jedes Glied aber nimmt an der Thätigkeit des Ganzen Theil, und hängt daher vom Ganzen in seinem Handeln ab; wer nun bei seinem Handeln den Einfluß einer äußern Ursache verspürt, ist nicht frei. Die Genossenschaft also, wenn sie **als Theil** der größern Gesellschaft handelt, participirt zwar von der Freiheit derselben, verliert aber dabei ein wenig von ihrer eigenen. (619, 6.) Es ist dieß kein eigentlicher Verlust, denn im Konkreten zieht doch eine kleinere Gesellschaft aus der Theilnahme an einer größern immer ihren Vortheil, vorausgesetzt, daß diese mit dem Getheiltsein sich begnüge, und den Theil nicht verschlingen wolle. Wie viele Güter entbehrt der patriarchalische Zustand im Vergleich zum bürgerlichen, und dieser wieder im Vergleich zum politischen! Die vom Ganzen dem Theil gelassene Freiheit, die vom Theil geleistete Beihülfe bei gemeinschaftlicher Thätigkeit: dieß bildet die erste Entwicklung des Fundamentalgesetzes.

703. Drittes Gesetz für die Collision der beiden vorhergehenden.

Diese Pflicht, Beihülfe zu leisten, kommt nun natürlich in Collision mit der Freiheit. Man könnte also nach den gegenseitigen Grenzen fragen. Die Antwort hängt von dem ab, was wir anderswo im Allgemeinen über die Gesetze sagen werden, nach welchen jede Auktorität den Socialkörper leiten soll. (721 u. f.) Hier werden wir uns beschränken, und blos im Allgemeinen bemerken, daß die gemeinschaftliche Auktorität den Genossenschaften eine Bewegung nach dem Gemeinwohl zu geben habe, denn sie allein kann dieß thun, weil sie allein vollkommene Kenntniß des Gemeinwohls besitzt. Ich sehe wohl ein, daß die

Geistesstärke nicht immer eine Erbschaft für die Person des Herrschers ist: dennoch behaupte ich, daß gewöhnlich sie allein das Socialwohl kennt, 1. weil sie allein die Verpflichtung dazu hat, 2. weil sie allein das Ziel aller Reaktionen der Gesellschaft ist, 3. weil viele Socialgüter, wenn sie auch auf ein natürliches Princip gegründet sind, doch nicht vollkommen für solche gelten, wenn nicht die Auktorität ihnen ihr Siegel aufdrückt (346.); denn in der Natur der Dinge haben sie keine bestimmte, genau ausgeschiedene Existenz. So ist das Aufhören der Minorität ein Gut, die Natur aber bestimmt nicht den Tag: etwas Gutes ist es um den Stempel der Münze, die Natur aber bestimmt weder die Embleme, noch die Mischung: der Socialcultus gegen Gott ist etwas Gutes, die Liturgie desselben bleibt aber von der Natur unbestimmt. Die höchste Auktorität hat also nicht nur die Pflicht und das Vermögen, das zu erkennen, was gerade der Natur der Socialverhältnisse anpassend ist, sondern sie hat auch das Recht, das zu bestimmen, was die Natur schwankend gelassen hat. Da sie allein ihre eigenen Absichten kennt, kann auch nur sie die Genossenschaften zum Gemeinwohl leiten.

704. Die Auktorität kann die Freiheit der Genossenschaften dadurch beschränken, daß sie dieselben zum Gemeinwohl hinlenkt.

Die Auktorität kann sich also in die Leitung der Genossenschaften einmischen, wenn es sich darum handelt, sie zum Gemeinwohl zu lenken.*) Dieß ist das dritte Gesetz, durch welches die Grenzen einer höhern Einwirkung auf die Freiheit der Genossenschaften bestimmt werden. Und es folgt hieraus, daß, wenn gleich der höchste Leiter sich nicht in die Privatadministration einmischen darf, er doch das Recht habe, so viel es das allgemeine Wohl erfordert, die Einkünfte derselben zu kennen, und die Besteuerungen aufzulegen u. s. w.: wenn ihm gleich nicht zukommt, wie Burlamacchi gemeint hat, sich zum Glaubens- und Sittenlehrer aufzuwerfen, kann er seinen Einfluß doch dazu gebrauchen, eine Perversion in dieser Hinsicht zu verhüten: wenn er auch nicht jedem Einzelnen die passenden Vergnügungen verschaffen muß, so kann er doch jene verbieten, welche dem Gemeinwohl gefährlich werden. Kurz, die höchste Auktorität kennt allein die Bedürfnisse des Ganzen, sie kann also die Genossenschaften zur Mitwirkung verpflichten.

---

*) Man sehe hierüber das 4te Kapitel des 8ten Buches in: L'esprit de lois.

703\. Wenn diese allgemeinen Verfügungen im Innern der Genossenschaft auf die einzelnen Individuen angepaßt werden sollen, so geschieht dieß gewiß besser durch Jenen, der die Individuen im Einzelnen kennt und in unmittelbarer Berührung mit ihnen steht. Die einzelne Auktorität kennt besser ihre untergeordneten Glieder und steht mit ihnen in näherer Berührung. Es ergibt sich also als viertes Gesetz: Die Thätigkeit des höchsten Leiters wird um so wirksamer und wohlthuender sein, wenn sie sich auf die Einzelnen vermittelst der untergeordneten Auktoritäten erstreckt. Muß sie aber so viel als möglich wirksam und wohlthuend sein, so.... der Folgesatz ist klar; er ist mehr oder weniger aus dem Gebrauch aller gebildeten Nationen entnommen, bei welchen der Familienverband fast immer als ein Heiligthum verehrt und für unverletzlich gehalten wurde: hierin besteht die häusliche Freiheit. (510, VI.) Wenn eine solche Folgerung nicht auf ausgedehntere Genossenschaften sich erstrecken kann, so werden wir die Ursache hievon zu seiner Zeit angeben.

Viertes Gesetz: Und dadurch, daß sie auf die einzelnen Auktoritäten ihren höchsten Einfluß überträgt.

Hieraus ergibt sich ein anderes Gesetz, daß nämlich die höchste Auktorität sich selbst*) in den Untergebenen zu ehren verpflichtet ist; denn erstens ist eigentlich in der Welt nur eine Auktorität, welche von vielen repräsentirt wird, nämlich die ewige Vernunft. (428.) Zweitens: die untergebene Auktorität ist ein nothwendiges Mittel und eine natürliche Participation der höhern Auktorität; deßwegen ist die Erniedrigung und Schwächung der untergebenen auch eine Erniedrigung und Schwächung der höhern. Deßwegen wird auch in jeder weisen Gesetzgebung die väterliche Gewalt ein Gegenstand der Verehrung für die bürgerliche, und diese wieder für die höchste sein; und die Individuen, welche damit bekleidet sind, nehmen einen eigenen Charakter von Würde an, worauf zum Beßten des Ganzen, bei Wiederherstellung gestörter Ordnung, Rücksicht genommen werden muß, indem man die Würde der Person auch bei der Strafe aufrecht zu erhalten sucht.

Fünftes Gesetz: Und die ihr gebührende Ehrfurcht.

*) Von der göttlichen Auktorität sogar steht geschrieben: Cum magna reverentia disponis nos. Sap. 12, 18.

706. Ich sagte so eben, das Heiligthum des Familienverbandes sei *an und für sich* unverletzlich; dennoch sind die Fälle nicht selten, wo die gemeinschaftliche Auktorität durch Zufälle bestimmt werden kann, in das Innerste einer Gesellschaft einzudringen. Um dieß wohl zu verstehen, bemerke man, daß diese als Gesellschaft ein *Ganzes* bilde, ihre Einheit ist aber nur eine *moralische*, eine solche nämlich, die von dem freien Willen der Individuen abhängt, welche ihre Freiheit zur Lösung der Bande mißbrauchen können. Die höchste Auktorität ist aber dazu verpflichtet, für das Wohl derselben zu sorgen, die Einheit zu bewahren, Ordnungsstörungen zu verhindern (701.): sieht sie also den Ruin oder eine große Gefahr für dieselbe voraus, so *kann sie das Recht haben*, zur Verhütung derselben einzuschreiten.

Sechstes Gesetz. Die gemeinsame Auktorität kann manchmal auch in das Innerste der Genossenschaft sich einmischen.

707. *Sie kann das Recht haben*, sagte ich, sie wird es aber nicht immer haben; denn jede Genossenschaft hat ja ihre eigene Auktorität, und durch dieselbe ein viel wirksameres und wohlthuenderes Mittel zur Verhütung jeder Gefahr und jedes Schadens. (705.)

Um Unordnungen der einzelnen Auktorität zu verhüten.

Wenn also die Privatauktorität mit Klugheit und Energie auftritt, so ist die Intervention der höheren nicht mehr nothwendig. Wie viele Genossenschaften gibt es aber, in welchen die leitende Auktorität in die Hände unfähiger oder leidenschaftlicher Subjekte gekommen ist, auf welche man den Text anwenden könnte: Quasi leo in domo tua subvertens domesticos tuos! Bei diesen hat augenscheinlich die höchste leitende Gewalt nicht nur das *Recht*, sondern auch die *Pflicht*, vermittelnd einzuschreiten. Dieß ihr leugnen zu wollen, wäre ebenso viel, als dieselbe nicht für die Leiterin der ganzen Gesellschaft anzuerkennen, nicht für deren Erhalterin und Beschützerin, kurz, man nähme ihr das Recht und die Pflicht, für das Gemeinwohl zu sorgen.

708. = Auf diese Weise aber wäre die Auktorität der Genossenschaft nicht mehr *wahre Auktorität*, die Genossenschaft nicht mehr *frei*; ihres eigentlichen Wesens beraubt, wäre sie nichts anders, als eine Masse von Individuen die auf bestimmte Räume beschränkt sind! = Keineswegs. Die Auktorität der Genossenschaft würde vielmehr hiedurch *wahre und reine Auktorität*. Denn was ist eigentlich Auktorität? Sie ist

Hiedurch wird die untergebene Auktorität nicht verletzt.

das Recht, eine Gesellschaft zum Gemeinwohl zu leiten; je weniger also der Obere einer Störung der Ordnung unterworfen ist, um so wahrer und reiner erhält sich in ihm die Auktorität. Dieses hypotaktische Gesetz (welches wir das Correktionsgesetz nennen wollen) verhindert die Ordnungsstörungen von Seite der untergeordneten Obrigkeit: es versichert ihr also eine reinere, wahrere und ehrwürdigere Auktorität: reiner, weil von jeder Unordnung befreit; wahrer, weil die Wirkung der Vernunft, nicht der Leidenschaft; ehrwürdiger, weil die wahre Vernunft, als natürliche Participation eines höhern Lichtes, nothwendig Ehrfurcht gebietet.

766. Noch die Freiheit der Genossenschaft. — Wenigstens geht doch auf diese Weise die Freiheit der Genossenschaft verloren, weil sie sich nicht mehr durch sich selbst regiert! — Auch dieß nicht; schon deßwegen, weil man dabei zwei sehr verschiedene Dinge verwechselt, nämlich die Freiheit einer Gesellschaft, und die Freiheit ihres Leiters; die Freiheit der Gesellschaft besteht darin, daß sie in sich die Ursache ihrer eigenen mit ihrer Natur übereinstimmenden Thätigkeit hat (610, VI.): die höchste Auktorität darf aber blos im Falle einer ordnungsstörenden Handlung die untergebene einschränken; es wird also dabei der Freiheit der Genossenschaft nicht der geringste Eintrag geschehen. Ja, die Freiheit nimmt sogar dabei zu, vorzüglich bei den Gliedern der Genossenschaft, welche bezüglich auf die Leitung ihrer unmittelbaren Auktorität gegen die Verirrungen menschlicher Schwäche sicher gestellt werden. Wären die Söhne eines mürrischen Vaters nicht noch weit mehr in ihrer Freiheit beschränkt, wenn dieser gar keine Reaktion gegen seine Uebergriffe von einer höhern Auktorität zu fürchten hätte? Die Freiheit einer Gesellschaft besteht nicht in einer gänzlichen Ungebundenheit des Regierenden, sondern vielmehr in dem Befreitsein von allen hindernden Einflüssen auf die gehörige Leitung eines klugen Obern.

Wenn die dem Socialganzen eingepflanzte Genossenschaft als solche theilweise weniger frei ist (und dieß haben wir selbst zugestanden (804, I)), so geschieht dieß auf doppelte Weise: entweder 1. durch die Leitung, welche die Genossenschaft von der höchsten Auktorität zum Gemeinwohl des ganzen Socialkörpers erhält; und in diesem Falle schließt sich an die Verminderung der Privatfreiheit eine Vermehrung der Socialvollkommenheit und Freiheit an, wie wir schon eben gesagt haben (614. VI.); oder 2. durch den Mißbrauch

der höhern Gewalt, wo die Verminderung der Freiheit zum wahren Schaden und zum Unglück wird; dieses Unglück und dieser Schaden aber entstehen nicht aus der Unterordnung, sondern aus der Unordnung (und sie würden ebenso groß sein, vielleicht noch größer, wenn die Unordnung sich im Falle des Nichtvorhandenseins einer höchsten Gewalt in der unmittelbar höheren Gewalt ereignen würde, weil diese Störungen, je näher desto verletzender sind). Die Unterordnung kann also in der Genossenschaft die Freiheit vermindern, entweder dadurch, daß sie dieselbe dem Gemeinwohl dienstbar macht, oder in wie fern die gemeinschaftliche Auktorität die Genossenschaft unterdrückt. Wenn man aber ohne Rücksicht auf die gemeinschaftliche Leitung und auf die Mißbräuche die Genossenschaft in einer größern Gesellschaft dahin gebracht sieht, daß sie freiwillig durch ihre besondere Auktorität alle weisen Verfügungen zu ihrem Partikularzweck annimmt, und die specielle Auktorität von der höhern keinen andern Einfluß verspürt, als jenen, der sie verhindert, bei ihrer partikulären Regierung die Ordnung der Vernunft zu verlassen; dann ist gewiß die Freiheit der Genossenschaft zur höchsten Vollkommenheit gelangt, weil sie nicht allein von ihrer eigenen Auktorität geleitet ist, sondern weil sie auch von ebenderselben nur vernunftgemäße Verfügungen empfangen kann, von ihr, die da durch ein höheres Princip geleitet wird, und so auf die Genossenschaft die Vollkommenheit und größere Geregeltheit der größern Gesellschaft überträgt.

710. Beziehungen zwischen der kleinern und der größern Auktorität.

Es ergibt sich hieraus, daß, so oft eine kleinere Gesellschaft sich zum Theil einer größern macht, der unmittelbare Obere zwar frei bleibt, ihr wahres Wohl zu wirken, aber unter der Bedingung: 1. hiedurch das Gemeinwohl nicht zu hindern, welches ja auch das Wohl der Genossenschaft ist, sondern vielmehr dazu mitzuwirken; 2. auch eine Correktion bezüglich des Partikularzweckes der Genossenschaft anzunehmen, so oft er ihn außer Acht gelassen haben sollte; 3. mithin die Appellation von der eigenen Auktorität zu der höhern frei zu lassen; 4. und deßwegen nichts ohne die selbstverstandene oder ausgesprochene Zustimmung der höheren Auktorität zu verfügen, was, im Falle es dem Gemeinwohle Eintrag thue, von dieser nicht mehr annullirt werden könnte.

Deßwegen geht die Todesstrafe, die in dem Patriarchalzustande dem Vater zustehe, auf natürlichem Wege auf die bürgerliche Ge-

sellschaft über, in welcher die öffentliche Auktorität auch die Mißgriffe eines Vaters gut zu machen hat. Wie ist es möglich, nach dem Todtschlage gut zu machen? 5. Kann die höchste Auktorität nicht nur jene Fälle vor sich ziehen, in welchen die Störung der Ordnung einen unersetzlichen Schaden hervorbringt, sondern auch jene, wo der Nachtheil, wann nicht unverbesserlich, doch allgemein werden könnte, Deßwegen nehmen die untergebenen Auktoritäten in ihrer Gewalt desto mehr ab, je weiter die Gesellschaften in der wahren Civilisirung, d. h. in der Ordnung, vorwärtsschreiten; denn dann werden die wichtigeren Fälle vor die höhere Auktorität kommen, wenn durch die innigere Verkettung der Socialbeziehung die Ordnungsstörungen in der Genossenschaft auf die öffentliche Ordnung größern Einfluß ausüben können. Alle diese angegebenen Beschränkungen der partikulären Auktorität und die übrigen Wirkungen der hypotaktischen Association sind von jenen Ursachen selbst hervorgebracht, durch welche jede Genossenschaft gebildet wird, durch die Natur nämlich, oder durch Uebereinkunft, oder durch ein zwingendes Recht (jene Bedingungen und Ausnahmen abgerechnet, welche die Natur der Associationsursachen zulassen kann). Sehr oft wird die Genossenschaft sich durch eine Naturnothwendigkeit mit der größern Gesellschaft vereinigen, und die Associationsgesetze müssen dann aus der Natur des Faktums und des vorhergehenden Besitzes entnommen werden (611.); bei andern geschieht dieß durch den freien Willen, und dann können von den beiden Partheien Bedingungen gemacht werden; geschieht es durch ein Recht, so folgt die Association der Natur desselben. ([illegible] u. f., [illegible] u. f.)

711\. Epilog: Ursache der hypotaktischen Association.

Ziehen wir nun Alles kurz zusammen, was wir über die Bildung und die einzelnen Gesetze der hypotaktischen Associationen gesagt haben. Man mußte von dem Faktum einer solchen Subordination Rechenschaft geben ([illegible]): den Endgrund haben wir in der Beschränktheit der menschlichen Kräfte gefunden, wodurch die hypotaktischen Gesellschaften nothwendig werden: ihre Entstehung wird bewirkt, wie die jeder andern Association.

712\. Formen: Zusammensetzen u. Abtheilen.

Man forschte darnach, wie die hypotaktischen Beziehungen entstehen, und wir haben gesehen, daß dieß geschehen kann, entweder durch Association der Individuen, der Auktoritäten, der Genossenschaften, oder durch Abtheilen

und Unterabtheilung größerer Socialkörper. Bei der Vereinigung der Individuen verpflichtet sich jedes derselben unmittelbar zum Verbleiben; die Vereinigung der sekundären Auktoritäten verpflichtet das Individuum mittelbar durch dasselbe Band, welches es an die Genossenschaft fesselt; die vereinigende Kraft bei der Unterabtheilung des Socialkörpers ist keine andere als die höchste Auktorität, mit deren Aufhören auch die von ihr gebildeten Genossenschaften sich auflösen.

713. Wechselseitige Beziehungen.

Wir stellten uns die Frage, welche Beziehungen aus der hypotaktischen Association entstehen, und haben gesehen, daß bei den Individuen nebst der Pflicht des Gehorsams gegen die höchste Auktorität, sich auch das Recht bildet, von ihr gegen jeden Mißgriff der untergebenen Auktorität geschützt zu werden. Bei den Genossenschaften bildet sich die Beziehung des Theils zum Ganzen, und daher die Pflicht, an den gemeinschaftlichen Lasten Theil zu nehmen, wie an dem gemeinschaftlichen Wohle. In der größern Gesellschaft bildet sich die Beziehung des Ganzen zum Theile, und daher das Recht, sich desselben zum größern Vortheile zu bedienen, und die Pflicht, seine partielle Existenz und sein Wohl zu schützen.

714. Gesetze.

Als Gesetze ergaben sich für diese Beziehungen: 1. Daß die einzelne Auktorität mit voller Freiheit für das Wohl der Genossenschaft zu sorgen habe. 2. Daß sie aber die auf das Gemeinwohl sich beziehenden Verfügungen von der höchsten Auktorität annehmen, und ihren Untergebenen mittheilen müsse. 3. Daß sie von der höchsten Gewalt bei jedem vorkommenden Excesse wieder zur Ordnung verwiesen werden müsse. 4. Daß sie zur höchsten Gewalt gelangt, sobald die höchste aufgehört hat, damit die Gesellschaft nicht eine Beute der Anarchie werde.

Man sieht wohl, welch großen Einfluß diese Gesetze auf die Kunst, zu regieren, haben, und daß eine Regierung um so vernünftiger, um so wohlthuender und wirksamer sein müsse, je genauer diese Gesetze von ihr befolgt werden: so wahr ist es, daß die in der Gesellschaft hergestellte Ordnung ein untrügliches Mittel ist, Einheit, Wirksamkeit und die Glückseligkeit selbst ihr zu verschaffen! (455 u. d. f.) Es ist hier nicht der Ort, die Anwendung dieser Theorie zu machen, weil wir blos von der Bildung der Gesellschaft sprechen, und von dem, was im unmittelbaren Zusammenhang mit derselben steht. —

[illegible]

Epilog dieser Dissertation.

715. *Nothwendigkeit eines concreten Associations-Princips.*

Dieser kurze Epilog muß uns Alles wiedergeben, was wir über die Bildung der Gesellschaft gesagt haben. Es ist die Pflicht des in der Gesellschaft existirenden Menschen zum Wohl aller mit ihm Vereinigten mitzuwirken; wer verpflichtet ihn aber zur Vereinigung selbst? Es ruft ihn die Natur allerdings; die Natur aber ruft ihn nicht zu diesen Individuen mehr als zu andern, zu diesen Beziehungen vor andern, und doch befindet sich der Mensch darin, und nicht selten gegen seinen Willen so zwar, daß, wenn nicht die Pflicht ihn zurückhalten würde, er schnell dieselben verlassen hätte. Woher entsteht in ihm diese Pflicht?

716. *Wo findet es sich?*

Sie kann entweder aus einer natürlichen Ursache entstehen, welche ihn zum Leben mit nicht frei gewählten Genossen verpflichtet, oder aus dem freien Willen, wenn er sich aus eigenem Interesse willkührlich dazu bestimmte, oder aus dem Rechte eines Andern, der ihn vernunftgemäß dazu verpflichtete: oft auch aus mehreren dieser Principien zugleich, welche ihre Thätigkeit zur größern Befestigung der Socialeinheit vereinen.

717. *Die daraus hervorgehenden Gesetze und Auktoritäten.*

Dasselbe Princip, unter dessen Einfluß die Gesellschaft sich bildete, gibt ihr die Gesetze und bestimmt die Auktorität: die Natur als Ausdruck des höchsten Willens; der menschliche Wille durch freie, von den Bedürfnissen der Partheien bestimmte Uebereinkunft; das überwiegende Recht durch jene Rechtstitel, welche ihm das Uebergewicht verschaffen.

718. *Superiorität durch das Correktionsrecht.*

Diese Rechtssuperiorität entsteht auch zwischen Gleichen, wenn sie durch was immer für eine Ursache in Berührung kommen, und einer von ihnen die Wege der Ordnung verläßt, und mithin vom Andern zu derselben zurückgebracht werden muß. Gewiß kommt sie dann Jenem zu, der durch ein Verbrechen in seinen eigenen Rechten verletzt ist, und daher nicht nur den Verbrecher zur Ordnung zurückführen, sondern auch von dem Beleidiger den Wiederersatz verlangen kann.

719. *Faktische Auktorität.*

Es geschieht bisweilen, daß dem Rechte zum Trotz eine Gesellschaft durch Gewalt gebildet wird. Kann dieselbe ohne Regierung bestehen? Keineswegs; ihre wesentliche

Auktorität wird dann von dem Usurpator verwaltet; ohne daß jedoch derselbe jemals das Rech[illegible] und ohne daß die Gesellschaft verpflichtet wäre, ihm diesen ungerechten Besitz zu erhalten, der ebenso mit der Gewalt verschwindet, wie er mit der Gewalt errungen ist.

120. Individuelle Association; hypotaktische Association.

Was wir bezüglich des Associationsprincips gesagt haben, erhält viel Licht von der Betrachtung des Associationssubjekts. Etwas anders ist nämlich eine Association von Individuen, und etwas anderes eine Association von Genossenschaften. Die Einheit der Genossenschaften in Vereinigung mit der Socialeinheit bildet die schönste Ordnung für die Gesellschaften während ihrer Existenz, und die größte Sicherheit für die Theile der Gesellschaften bei ihrer Auflösung.

Dieß wäre also eine kurze Skizze der Haupttheile jener Theorie, durch welche wir von der Entstehung der einzelnen Gesellschaften Rechenschaft geben und ihre wesentlichen Principien aufstellen wollten. Gehen wir nun über zur Betrachtung der Gesetze der menschlichen Thätigkeit in der schon gebildeten Gesellschaft.

Zweite Abhandlung.

Gesetze des Handelns für die schon gebildete Gesellschaft.

I. Kapitel.

Allgemeine Betrachtungen über das Handeln der schon gebildeten Gesellschaft.

721. *Die sociale Thätigkeit muß den Absichten des Schöpfers gemäß sein.* Wir haben bisher die Art und Weise betrachtet, auf welche die Vorsehung den Menschen dazu bringt, bestimmte gesellschaftliche Verbindungen mit seines Gleichen einzugehen, und dadurch den universellen Gesetzen der natürlichen Geselligkeit eine reelle Aktivität, und der Gesellschaft eine konkrete Existenz zu geben. Nun müssen wir untersuchen, wie dieses neue reelle Wesen es anfangen müsse, um die Absichten eben dieser göttlichen Vorsehung zu vollziehen, welche gewiß nicht eines so großen und künstlichen Organismus sich bedienen konnte, ohne dabei einen Zweck zu haben, und eine Verpflichtung damit zu verbinden. (112.) Die Art und Weise aufsuchen, wie die Gesellschaft die göttlichen Absichten erfüllen soll (13 u. d. f.), ist nichts anderes, als die Idee des Zweckes finden, die Idee socieller Vollkommenheit (perfetto civile).

722. Gott wollte durch die Gesellschaft dem Menschen die Erreichung seines letzten Endzweckes erleichtern.

Welches war nun, frage ich mich selbst, die Absicht des Schöpfers bei Begründung der Gesellschaft? Es war keine andere, als die, daß die Individuen sich wechselseitig zur Erreichung ihres Endzweckes behülflich sein sollten; und gerade aus dieser Nothwendigkeit gegenseitiger Hülfeleistung sahen wir die erste Idee konkreter Association sich entwickeln. (326.) Die Gesellschaft muß also ihren Gliedern die Erreichung des Endzweckes erleichtern, und dieser besteht hier auf Erden in nichts anderem (so viel wir auf natürlichem Wege wissen), als auf dem Wege der Ordnung nach dem Besitze des unendlichen Gutes zu streben. (41.) Der Endzweck der natürlichen, konkreten Gesellschaft besteht also darin, den Individuen diese von dem nothwendigen Endzweck, oder von der Proportion der Mittel zu diesem Zweck bestimmten Wege der Ordnung zu erleichtern.

723. Der letzte Endzweck ist die erste Regel für die gehörige sociale Thätigkeit.

Deßwegen fließt aber auch in der rein menschlichen Gesellschaft der Begriff des **wahren** Socialwohls nothwendig aus der Idee des letzten Endzweckes: wir haben daher den Begriff, welchen Romagnosi von dem Zweck der Gesellschaft und des öffentlichen Wohls aufstellt, für vag, zweideutig und unzureichend erklärt, weil er nichts anderes für die Völker verlangt, als Friede, Gerechtigkeit und Sicherheit.*) Der Friede besteht in der Ruhe der **Ordnung** (die Lethargie der Unordnung oder die Stille der Unterdrückung ist kein Friede); die Gerechtigkeit besteht in der gehörigen Proportion; die Sicherheit ist für die Tugend bestimmt, nicht für das Verbrechen. Die Ordnung, die Proportion, die Tugend sind lauter Begriffe, die sich auf das erste Moralprincip des Menschen**), nämlich auf den nothwendigen Endzweck, für dessen ganze Thätigkeit zurückbeziehen. Ohne diesen bestimmenden Begriff bleiben jene Worte vagen Sinnes, so daß sie Jeder auslegen kann, wie er will. Der Endzweck also, wie Romagnosi ihn für die Gesellschaft angibt, ist zu unbestimmt und zu zweideutig, und es ist zu wundern, daß ein so großer Philosoph glauben

*) Siehe den zweiten Brief an den Professor Valeri Seite 11. und passim in der Einleitung.

**) Jede praktische Wissenschaft geht vom Zwecke aus, wie jede Theorie von den ersten Principien. Dieß beweist Romagnosi selbst.

konnte*), auf diese Weise jene Klippe zu vermeiden, auf die er gerade stoßt.

724.
Der unmittelbare Zweck ist ein äußerlicher.

Wenn aber der Begriff des Endzweckes zur Bestimmung der Thätigkeit für die einzelne Gesellschaft nothwendig ist, so dürfen wir deßhalb nicht glauben, daß der unmittelbare Zweck einer solchen Gesellschaft mit dem letzten Endzwecke zusammenfällt. Die Gesellschaft, bestimmt wie sie ist zur Vereinigung von Wesen, welche aus Körper und Geist bestehen (306.), kann nicht auf den geistigen Theil wirken, als in wie fern der Geist mit dem Körper durch ein natürliches Band gemeinschaftlicher Einheit verbunden ist: deßwegen ist die Natur eigentlich diejenige, welche auf den Geist wirkt, während die Gesellschaft nur die äußere Ordnung erhält. Die Wesenheit also des Menschen selbst beschränkt die sociale Thätigkeit auf das Leben nach Außen, und deßwegen ist der unmittelbare Socialzweck ein rein zeitlicher und äußerlicher.**)

725.
Dem letzten Endzweck untergeordnet.

Dieß beweist aber nicht, daß der letzte Endzweck nicht auch auf die rechte Beurtheilung des unmittelbaren Zweckes Einfluß haben soll; ja gerade deßwegen, weil dieser ein rein materieller und zeitlicher ist, muß er seinen moralischen Charakter vom letzten Endzweck entnehmen, da die Materie, wie die Zeit ohne den Begriff einer höhern, ordnenden Intelligenz, welcher auch sie unterworfen sind, der moralischen Ordnung fremd bleiben. (112.) Auf gleiche Weise kann man von dem Handwerk des Maurerers, der da nur mit Steinen und Mörtel zu thun hat, nur dadurch ein rechtes Urtheil sich bilden, daß man es der Kunst des Architekten unterordnet, nach dessen Plan und Zeichnung jener thätig ist.

726.
Die Gesellschaft ist also ein Mittel.

Den menschlichen Individuen durch äußerliche Ordnung die Erreichung ihrer natürlichen Glückseligkeit zu erleichtern, dieß ist der natürliche Endzweck jeder einzelnen, completen (447.) Gesellschaft, und von einer solchen sprechen wir nur, wenn wir nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerken. Hieraus sieht man, daß die Gesellschaft ein Mittel ist, um die Individuen zu unterstützen, nicht aber das

*) Introduz. §. 70.

**) Sieh *Romagnosi:* Genesi del dritto pen. §. 527.

vom Schöpfer an und für sich vorgesteckte Ziel. Wenn man also sagt, daß das Wohl des **Individuums** dem Socialwohl sich unterordnen muß, so spricht man von einem Individuum im Gegensatze zu den übrigen. Und es wäre am passendsten, sogleich hinzuzufügen: das Socialwohl muß sich nach dem Wohle abmessen, welches für die Gesammtheit der Individuen Wohl ist, um die platonischen Utopien gewisser Politiker zu vermeiden, welche aus ihrem Staate ein Idol, einen Moloch machen, der seine Verehrer selbst verzehrt, und dabei sich nicht scheuen, die Völker unglücklich zu machen, wenn sie nur ihr Staatswohl erreichen.*)

727\.

Sie benimmt es dem Individuum nicht, für sich zu sorgen.

Auf welche Weise kann aber die Gesellschaft in der materiellen Ordnung der Dinge dem moralischen Menschen die Erreichung seiner natürlichen Glückseligkeit erleichtern? Werden wir von ihr verlangen, daß sie dem unthätigen Individuum Kost und Wohnung gebe?**) Dieß wäre eben so ungerecht, als absurd, weil die Gesellschaft am Ende keine anderen Hände hat, als jene der Individuen; wollten wir also verlangen, daß alle sich für ein unthätiges Individuum beschäftigen sollten, so wäre es eine Verletzung der natürlichen Billigkeit (406.): wollten wir aber verlangen, daß Alle auf gleiche Weise unthätig von der Gesellschaft versorgt würden, so wäre dieß ein Delirium der Abstraktion, indem die Gesellschaft als Abstraktum für das Konkrete zu sorgen hätte.

Jedes Individuum muß also für sich selbst nach eigenen Kräften sorgen, oder von andern Individuen nach den Gesetzen der allgemeinen Wohlthätigkeit oder anderer bestimmter Verhältnisse versorgt werden. Welchen Antheil hat aber die öffentliche Gesellschaft dabei? Sie muß Jedem seine Rechte bewahren, dieß ist die erste Pflicht der Gesellschaft, und durch dieß allein begünstigt sie hinreichend einen Jeden, weil anderer Seits der Mensch selbst eine Verpflichtung und eine Neigung dazu fühlt, für sich selbst zu sorgen. Im Falle er gegen diese Neigung handeln und diese Pflicht verletzen würde, wäre

---

*) Sieh hiezu Haller: Restauration der Staatswissenschaft.

**) „L'état doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourri„ture, le vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point „contraire à la santé." (Esprit des loix. L. 23. c. 29.) Wahrhaftig, sehr bescheiden!

es gewiß eine sehr kluge Maaßregel, wenn er aus dieser Apathie herausgezogen und gebessert würde.

728. Sie hilft dieser Sorge durch die Vertheilung der Mühen nach.

Es gibt aber allerdings gewisse Individuen, für welche Niemand sorgt, und denen auch die Kräfte zur eigenen Thätigkeit mangeln, es gibt gewisse Verrichtungen, an welche der Einzelne weder denkt, noch ihnen genügt, die aber doch dem Socialkörper nothwendig sind, z. B. Zufuhr von Lebensmittel, und Sorge für Vertheidigung u. s. w. Hier also genügt nicht der bloße Schutz, es wird eine besondere Socialthätigkeit nothwendig, die vorsorgt; und hieraus entsteht nicht eine Dienstbarkeit Aller zum Wohl des Einen (denn wenn auch Alle beitragen, haben doch auch Alle den Vortheil davon, und wenn nicht auch von jeder einzelnen, doch von einer oder der andern dieser Maaßregeln). Um die Wahrheit zu sagen, es geschieht fast nie in einer vollkommen entwickelten Gesellschaft, daß alle für ein und dasselbe materielle Objekt verwendet werden: die Einheit besteht im Endziele, in den Mitteln aber herrscht Mannigfaltigkeit, und wer in dem einen viel vermag, ist im andern oft desto unfähiger. (748.)

Folgerungen: Schutz und Thätigkeit der Gesellschaft zum Besten der Individuen.

Es gibt also zwei verschiedene Arten, auf welche die Gesellschaft dem Individuum in den äußerlichen Verhältnissen die Erreichung seiner natürlichen Glückseligkeit erleichtern kann: sichernden Schutz, und mitwirkende Thätigkeit; Schutz zum Besten der Person, Thätigkeit zum Besten des Gemeinwohls.

Ist die Gesellschaft hiezu verpflichtet? Haben wir nicht so eben gesagt, daß die Gesellschaft ein Abstraktum sei? Das socielle Handeln ist das Handeln einer zur Einheit gebrachten Menge; die Einheit dieser Menge aber hängt von einer abstrakten Betrachtung unseres Geistes ab, und gibt uns kein Subjekt, welches physisch individualisirt und materieller Handlungen fähig wäre. Es muß also bestimmt werden, welches das Subjekt der socialen Thätigkeit sei, und das Problem ist nicht sehr schwer.

729. Die Auktorität ist das erste Princip ihrer Thätigkeit.

Es ist nicht möglich, zu handeln, ohne zu sein. Wer nicht ist, handelt nicht; und das Handeln geht immer gleichen Schritt mit der Aktualität des Seins: wer nicht Maler ist, kann nicht malen, und das Gemälde steht im Verhältniß zum Maler. Maler sein ist aber nicht ein einfaches Sein, sondern

ein Sein mit einer bestimmten Fähigkeit, welche das Werk dann um so mehr zum Werk eines Malers macht, je mehr sie auf die Arbeit Einfluß hat. Ist der Maler tüchtig, und wendet er alle seine Kunst auf, so wird die Arbeit vollkommen sein; ist er mittelmäßig oder unachtsam, so wird auch bei wenig Kunst die Arbeit unvollkommen sein. Wenn der Maler überdrüssig Pinsel und Palette aufs Bild hinwirft, so wird dieß nicht gemalt, sondern besudelt sein, weil es das Werk des Ueberdrüssigen und nicht der Kunst ist. Wie nun dieser als Mensch nicht auch gleich Maler ist, so ist auch die Menge durch ihre Existenz nicht auch gleich eine Gesellschaft; damit sie eine Gesellschaft sei, bedarf sie des Princips der Einheit (424.); handelt sie durch dieses Princip, so ist ihr Handeln ein socielles, und dieß um so mehr, je größer der Einfluß dieses Princips auf ihr Handeln ist. Das Princip der sociellen Einheit ist die Auktorität (429.), also wird das Handeln der Gesellschaft durch die Auktorität ein socielles, und um so mehr, je mehr dieses eine Wirkung der Auktorität ist. Wenn wir also die Gesetze für das socielle Handeln bestimmen, so bestimmen wir, wie die Auktorität bei der Leitung der Gesellschaft handeln müsse.

730.

Ihr Handeln ist ein reelles, weil sie das Princip sociellen Handelns in der Person des Oberen setzt.

Auktorität und Gesellschaft sind aber immer noch abstrakte Wesen, und wir bedürfen einer reellen und konkreten Thätigkeit, nämlich eines Individuums. Wo wird aber die Auktorität individuell? In der physischen oder moralischen Person des Oberen. In der Person des Obern wird also das Princip der konkreten, sociellen Thätigkeit zu einer Realität, wie es im Abstrakten bei der Auktorität der Fall war.*) In ihm erlangt die Gesellschaft eine vollkommen eigenthümliche, überlegt-freie Thätigkeit.

731.

Die Menge ist nicht einer und überlegter Thätigkeit fähig.

= Es möchte wohl Einer fragen, warum nicht auch die Masse des Volks ihre eigene, freie, überlegte Thätigkeit habe? = Wenn man unter Masse des Volks jedes einzelne Individuum versteht, so kommt gewiß jeder dieser Personen eine solche Thätigkeit zu. Wie kann aber die Masse, als solche, eine Thätigkeit haben ohne Princip der Einheit? Wie ist Ueberlegung bei ihr möglich, ohne daß die überlegenden Geister

*) Tout acte d'une assemblée a du commencer par être celui d'un seul individu. (*Bentham:* Oeuvres. tom. I. pag. 380.)

so vereinigt werden, daß jeder die Gründe aller übrigen wissen und erwägen könne? Wie ist Freiheit bei ihr möglich, wenn sie blind nicht ihr eigenes Wohl kennt?*) Die jedes Princips der Auktorität entblößte Menge, kann nicht zu einer sociellen Thätigkeit gelangen, und wenn auch bisweilen eine gewisse Harmonie in ihrem Handeln wahrnehmbar ist, so geschieht dieß nur aus einem von diesen beiden Principien: Entweder, weil eine eingebildete Auktorität, ein illegitimes Princip socieller Einheit heimlich oder offen die blinde Menge leitet, die um so leichter ein solches Joch verlangt oder annimmt, je größer bei ihr das Bedürfniß zu handeln ist: oder, weil der Akt so dem natürlichen Instinkt gemäß ist, nicht nur dem höhern, sondern auch dem niedern, daß der ganze Mensch von der Natur dazu getrieben wird, welche als dieselbe in Allen dem Handeln Aller Einheit gibt.

752. Die Auktorität muß auf den ganzen Menschen Einfluß haben. Begriff einer vollkommenen Regierung.

Dieser zweite Punkt ist von großer Wichtigkeit, um zu verstehen, wie die Auktorität thätig werden soll: er erklärt uns nämlich, worin die Kunst, gut zu regieren, besteht, wie groß die Gefahr und die Strafe einer schlechten Regierung sei. Regieren heißt nichts anderes, als die in Gesellschaft vereinigten Menschen zum Gemeinwohl hinlenken: Menschen lenken ist aber etwas anderes, als Felsenblöcke bewegen, wozu die Kraft der Hebel und der Winden genügt; regieren heißt, Wesen leiten, die nicht blos vegetiren und fühlen, sondern auch mit Vernunft begabt sind, bei denen die Vernunft das Princip ihrer eigenthümlichen und wahrhaft natürlichen Thätigkeit ist. Vegetiren und fühlen sind Akte des Thieres im Allgemeinen, und daher unwesentlichere Elemente im Akte des Menschen. Der Mensch kann also, streng genommen, nur von Jenem geleitet werden, der es versteht, auf seine vernünftige Thätigkeit, auf den Willen, einzuwirken. Ist aber diese Bewegung in dem vegetirenden und fühlenden Menschen nicht gehörig vorbereitet, oder wenigstens von diesen Elementen begleitet und verstärkt, so wird die Bewegung im

*) So sagen nicht nur die Feinde der Menge, sondern auch ihre Verehrer, und in dem Augenblick, wo sie ihr die Krone auf's Haupt setzen, und ihrem blinden Idol zurufen: Tu solus Dominus (siehe *Rousseau*: Contr. social. l. II. chap. 6.), fügen sie den sonderbaren Widerspruch bei: Oculos habet et non videt „Multitude aveugle .... il ne voit pas."

Menschen immer weniger natürlich und daher mühsam und unvollkommen sein, die wenigen großen Männer ausgenommen, bei denen die Vernunft allein Alles vermag. Die Auktorität wird also erst dann vollkommen angewendet, wenn sie nicht nur zu ihrem Objekt das Gemeinwohl hat, sondern auch außer dem Befehl, der da den Willen angeht, sich noch anderer Mittel bedient, wie da sind die Ueberzeugung des Verstandes, und ein sinnliches Gut, das durch seine Eindrücke den ganzen sinnlichen Menschen zum gemeinen Besten hinzieht. Hieraus sieht man, daß unser System das Utilitätssystem nicht ausschließt, sondern es blos den Begriffen von Gerechtigkeit und Billigkeit unterordnet: wir können uns daher des Schatzes aller schönen und großen Theorien Romagnosi's und der nützlichen Beobachtungen und materiellen Classifikationen Benthams bedienen, ohne auf den weit kostbareren Schatz des allgemeinen Sittlichkeitsgefühls und christlichen Spiritualismus verzichten zu müssen.

Man bemerke, daß dieses letzte Princip, welches auf dem Wege des Interesse und der Sinnlichkeit auf die Gesellschaft wirkt, wenn es im Individuum den vernünftigen Impuls überwiegt (147.), für dieses eine Unordnung ist, wenn gleich die Politik sich derselben zum Gemeinwohl zu bedienen weiß. Diese Unordnung in einem Individuum (abgesehen davon, daß sie an und für sich ein Uebel, sowohl für das Individuum, als für die Gesellschaft ist, zu der das Individuum gehört) strebt allmählig sich auszubreiten, und sich zu einem Socialübel auszubilden, vorzüglich wenn sie von den Socialgesetzen gleichsam begünstigt ist.*) Die Vollkommenheit der Regierung besteht also in dem richtigen Gebrauche beider Elemente, der Vernunft sowohl, als des Interesse; sie muß aber zugleich dieses letztere so zu mäßigen wissen, daß es der ersteren untergeordnet, und in volle Abhängigkeit von derselben gestellt wird.

Dieß bedeuten die Worte regieren, regeln, leiten. Wer

---

*) So erhält z. B. eine Regierung, welche die Ruhe des Volkes durch Ergötzungen hervorbringen will, eine augenblickliche Ruhe, sie erkauft sich aber dieselbe mit dem Sittenverderbniß, welches seiner Zeit bittere Früchte tragen wird. Eine Regierung, welche das Vertrauen auf ihre Beamten einzig und allein durch große Gehalte gesichert glaubt, macht sie nur bestechbar und disponirt sie, sich dem Meistbietenden hinzugeben u. s. w.

regelt, gebraucht nicht die eigenen Kräfte zur Erreichung des Endzweckes, sondern er benützt sie, um die Kräfte Anderer dahin zu leiten, und gebraucht die Mittel der Natur dieser Kräfte gemäß. Wer z. B. elektrische Kräfte zur Hervorbringung einer Wirkung benützen will, bedient sich der Metallleiter, wer einen Wasserdruck haben will, muß dem Wasser einen verhältnißmäßigen Fall geben, wer die Kräfte eines Thieres gebrauchen will, wird es mit dem Sporne antreiben, oder durch Futter anlocken. Mit verhältnißmäßigen Mitteln den Gebrauch der menschlichen Kräfte auf eine Weise regeln, daß sie in voller Kraft, ohne sich gegenseitig zu hindern, zur Erreichung eines Partikularzweckes in Unterordnung zum höchsten Zwecke sich vereinigen: dieß ist im Kurzen der Begriff der Regierung eines Oberen.*).

735. Gefahren einer ungerechten und unklugen Regierung.

Setzen wir nun voraus, daß die Auktorität nicht das Gemeinwohl suche, nicht auf die Vernunft, nicht auf die Sinnlichkeit wirke, was wird geschehen? Das ganze Volk wird von seiner verderbten Natur hingerissen, den Befehlen Widerstand leisten, weil in jedem einzelnen Individuum der ganze Mensch einen solchen Trieb zum Ungehorsam in sich fühlen wird, daß die Gegenwirkung des Befehls zu schwach sein wird, ihn zu unterdrücken. Daher kommt es, daß auch in ganz geordneten Gesellschaften gewisse Gesetze entweder nie zur Ausführung, oder bald in Vergessenheit kommen: hievon aber später. (1091.)

In diesen Fällen ist das instinktgemäße Handeln bei der Menge ein blindes, unüberlegtes Handeln, wenn es auch bei vielen Individuen nicht von Schuld frei und bei allen überlegt und

---

*) Bentham hat also Recht, wenn er sagt: „L'unique object du gouvernement doit être le plus grand bonheur possible de la communauté." Wenn er aber beifügt: „Le bonheur d'un individu est d'autant plus „grand, que ses souffrances sont plus légeres et en petit nombre, et „que ses jouissances sont plus grand et en plus grand nombre," so möchte man glauben, er spreche von einer Thierheerde und nicht von einer Gesellschaft von Menschen. Wollte er von einer Regierung von Menschen sprechen, so sollte er nicht blos von sinnlichen Freuden und Leiden reden, sondern auch und vorerst von Recht und Unrecht; denn diese letztern sind so verschieden von jenen, daß wir Gefallen haben können an einer Ungerechtigkeit aus Liebe zu dem sinnlichen Gut, das daraus hervorgeht, und das Unrecht doch erkennen.

frei ist. Wie kann aber das, was bei der Menge blind geschieht, in den Individuen mit Ueberlegung vor sich gehen? Die Menge hat in diesem Falle ohne vorhergehendes Uebereinkommen, ohne es im Augenblick zu wissen, und ohne besondern Zweck für die Zukunft Einheit in ihrem sociellen Handeln; jedes der Individuen kennt aber die Ursache seiner eigenen Thätigkeit, und sie steht deßwegen in seiner Willkühr. Hieraus folgt eine moralische Gewißheit, daß für lange hin eine entweder ungerechte oder unkluge Regierung in sich selbst ihre Strafe finden wird*), denn es ist moralisch unmöglich, daß auf lange Zeit eine blinde Menge von Individuen den Eindrücken der sinnlichen Natur widerstehe. Auf der andern Seite sind deßwegen die einzelnen Individuen nicht unschuldig, denn sie hätten die Kraft jener Eindrücke durch das Entgegenstellen von Klugheitsmaximen und Pflichtgefühl mäßigen sollen; sie finden daher zur gerechten Strafe ihrer blinden Begünstigung des unsinnigen Treibens in der Anarchie die schrecklichste der Geißeln, und werden ein Gegenstand des Spottes für Jene, welche sie aus einem ganz andern Zwecke als zum Gemeinwohl aufgeregt haben.

754. Epilog. Hieraus entnehme ich 1., daß das Princip der socialen Thätigkeit die durch den Mund des Obern sprechende Auktorität sei; 2. daß diese Auktorität den ganzen Menschen durch Mittel zum Gemeinwohl hinlenken muß, welche zu seinen natürlichen Neigungen im Verhältnisse stehen; 3. daß das Gemeinwohl in der Uebereinstimmung der socialen Thätigkeit mit den Absichten des Schöpfers besteht; 4. daß diese göttlichen Absichten die Gesellschaft in ihren äußerlichen Verhältnissen lenken müssen; 5. daß die Gesellschaft Pflicht und Recht habe, in der äußerlichen Ordnung das Individuum bei der Erreichung seiner natürlichen Glückseligkeit zu unterstützen, sowohl dadurch, daß sie demselben zu dem den individuellen Kräften angemessenen Privatwohle behülflich ist, als auch dadurch, daß sie es in Verbindung mit Andern zur Erreichung des allgemeinen Wohles mitwirken läßt, wozu größere Kräfte erfordert werden.

---

*) Fergusson nahm hiezu als einer Quelle der Furcht für alle Regenten seine Zuflucht, um die verwickelte und gefährliche Frage der Volksreaktion zu lösen, von der wir anderswo sprechen werden. (1004 u. f.)

735\. Die Fundamentalgesetze für das Handeln der Gesellschaft.

Ist dieß also der Zweck der socialen Thätigkeit, so folgt hieraus nothwendig: 1. Die Vollkommenheit der sociellen Thätigkeit besteht in Erreichung dieses Zweckes; 2. die Vollkommenheit des Socialwesens darin, daß die Gesellschaft im Stande ist, ihn zu erreichen. Hieraus entnimmt man zwei Fundamentalgesetze für die socielle Thätigkeit. Erstes Gesetz: die Gesellschaft muß dahin trachten, das Gemeinwohl zu fördern; zweites Gesetz: die Gesellschaft muß sich immer mehr dazu befähigen, das Gemeinwohl hervorzubringen, oder mit andern Worten: 1. Die Gesellschaft muß ihre eigene Thätigkeit so vollkommen als möglich zu machen suchen. 2. Um dieß thun zu können, muß sie ihr eigenes Wesen vervollkommnen. Hierin erkennen wir das allgemeine Gesetz der Vervollkommnung (14.) in seiner Anwendung auf die Gesellschaft, deren Vollkommenheit im Sein aus ihrer Fähigkeit zu handeln, und die Vollkommenheit im Handeln aus der gehörigen Tendenz zur Erreichung ihres Zweckes entnommen wird: die Erreichung selbst aber bildet die Glückseligkeit, die Ruhe. (18 u. f.)

736\. Unterschied zwischen politischem und bürgerlichem Handeln.

Diese beiden Fundamentalgesetze geben, wenn ich nicht irre, einen klaren und rationellen Begriff der beiden Arten socieller Thätigkeit, die so verschieden von einander sind, wie das Mittel verschieden ist vom Zwecke, vom politischen Handeln nämlich und vom bürgerlichen Handeln, d. h. vom Handeln als Staat und vom Handeln im Staat. Sie beweisen uns, daß diese letztere Thätigkeit das Ziel der erstern ist. Wenn die Gesellschaft ihre eigene Einheit und Wirksamkeit (454 u. f.) erhält und vervollkommnet, so handelt sie in der politischen Ordnung. Zu welchem Zweck aber strebt sie nach eigener Vollkommenheit? Um dann das Wohl der in ihr vereinigten Individuen bilden zu können.*) Wenn sie dieses Vermögen in Aktivität setzt, so handelt sie in der bürgerlichen Ordnung, welcher die politische Ordnung untergeordnet ist. Sehr vernünftig bemerkt Bentham, daß man das Glück einer Gesellschaft nicht nach der größern oder geringern politischen Gewalt schätzen dürfe, welcher sich die Menge darin erfreut (und von der Manche eine so hohe Meinung haben!), sondern nach der Weisheit

---

*) Diese Wahrheit hat auch Cousin in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Moralphilosophie.

der bürgerlichen Gesetze und der gehörigen Verwaltung der Gerechtigkeit. Ich nenne diese Bemerkung eine vernünftige, weil man die Mittel nach dem Zwecke schätzen muß. (21.) Hierin (dieß sei zur Ehre der gewöhnlichen Meinung gesagt) pflegt die Masse viel richtiger zu urtheilen, als viele Philosophen, und lebt sehr zufrieden ohne Constitutionen und Landtage, wenn ihr nur Brod und Gerechtigkeit nicht fehlt.

737.

Beziehungen zwischen verschiedenen Gesellschaften.

Eine partikuläre Gesellschaft befindet sich aber gewöhnlich nicht auf einer entfernten, unbekannten Insel und sie kann daher für ihre zeitliche Existenz Gutes und Böses von anderen Nachbargesellschaften sich erwarten, und auch diese können dasselbe von ihr. Bei einem solchen Verhältnisse gibt es wohl auch ein besonderes Gesetz für die gehörige sociale Thätigkeit. Wenn die Gesellschaft zu ihrem unmittelbaren Zweck das zeitliche Wohl ihrer Individuen hat, so ist es klar, daß, da dieses Wohl durch die wechselseitigen Handlungen der Gesellschaften untereinander zu- und abnehmen kann, jede Gesellschaft auch in diesen Verhältnissen für das zeitliche Wohl der Ihrigen besorgt sein muß, ohne jedoch die Gesetze der Billigkeit und Gerechtigkeit zu verletzen, nach welchen sie zum Wohl eines Dritten auch mitwirken muß. (319.)

Dieß gibt uns eine neue Ordnung socieller Verhältnisse, wo die Rechte und Pflichten zu ihrem Gegenstand eine oder mehrere fremde Gesellschaften haben. Indem diese in ihrer Socialexistenz, im Abstrakten betrachtet, kein überwiegendes Recht gegen einander aufbringen können, so stehen sie in ihrer gegenseitigen Gleichheit, die wir schon früher bei den Individuen betrachtet haben. (354.)

738.

Allgemeine Eintheilung des Handelns einer schon gebildeten Gesellschaft.

Auch für diese Beziehungen werden wir seiner Zeit Gesetze aufzufinden wissen; für jetzt genüge es, sie angedeutet zu haben, um einen Ueberblick über die ganze socielle Thätigkeit in einer schon gebildeten Gesellschaft zu gewinnen. Wir haben diese Thätigkeit eingetheilt in die bürgerliche, politische und internationale, von welcher wir in dieser und den beiden folgenden Abhandlungen zu sprechen gedenken. Beginnen wir nun damit, die in dem Fundamentalgesetze des bürgerlichen Handelns der Gesellschaft, oder vielmehr der Auktorität (denn in ihr personificirt sich das überlegte Handeln der Gesellschaft), eingeschlossenen Folgesätze zu entwickeln. (730.)

II. Kapitel.

Von der bürgerlichen Socialthätigkeit. Objekt, Art und Weise, Mittel.

Erster Artikel.

Objekt dieser Thätigkeit.

739\. Aus dem ersten Gesetz entnimmt man das Objekt der bürgerlichen Regierung: Schutz und Vervollkommnung.

Dem Menschen durch die äußerliche Ordnung die Erreichung seiner natürlichen Glückseligkeit (726.) zu erleichtern, indem man Jedem seine Rechte bewahrt (727.) und die Mittel durch die gemeinschaftliche Mitwirkung ihm vermehrt (728.): dieß ist kurz die bürgerliche Socialpflicht (736.), von welcher wir die weitern Folgesätze nun entwickeln wollen. Objekt und Bedingungen der bürgerlichen Socialthätigkeit sind die zwei Punkte, von deren Entwickelung die weitere Gestaltung des Ganzen abhängt.

Die Gesellschaft ist schuldig, die Rechte der Individuen zu schützen. Welche Rechte hat aber der Mensch? Das Recht zu leben (379.); die nothwendigen Mittel dazu zu haben (399.), dieselben frei gebrauchen zu können (402.), oder mit andern Worten, das Recht der Erhaltung, des Dominiums, der Unabhängigkeit. Dieß sind die hauptsächlichsten Rechte, welche von der Gesellschaft dem Menschen geschützt werden müssen.

Die Gesellschaft muß das Individuum vervollkommnen durch positive Mitwirkung in jenen Dingen, wo die einzelnen Kräfte nicht hinreichen: die Kräfte des Menschen sind aber entweder Kräfte des Geistes, des Willens oder des Körpers; die Gesellschaft muß also ihre positive Thätigkeit dazu verwenden, um die geistigen, moralischen und physischen Kräfte des Individuums durch die socielle Mitwirkung zu erhöhen.

Zweiter Artikel.

Wie handelt sie?

740. Art ihrer Thätigkeit. Gerechtigkeitsproportion.

So haben wir kurz das ganze Objekt der bürgerlichen Thätigkeit, welche wir jetzt zu erklären gedenken. Erforschen wir aber zuvor, welche Wege die Gesellschaft dabei einschlagen müsse. Die Gesellschaft, ein von unserm Geiste geschaffenes Wesen hat keine andern reellen und physischen Kräfte, als jene der Individuen, deren Einheit*) sie bildet. Wenn wir also sagen, daß die Gesellschaft das Handeln des Individuums beschützt und vervollkommnet, so sagen wir im Grunde nichts anders, als daß sie die Kräfte Aller zum Schutze und zur Vervollkommnung der Thätigkeit des Einzelnen gebraucht. Man bemerke jedoch, daß die Kräfte, welcher Art sie auch sein mögen, ein fruchtbringendes Capital bilden, weil jede Kraft dahin strebt, eine Wirkung hervorzubringen, weßwegen die Gesellschaft, indem sie über die Kräfte aller in ihr vereinigten Individuen disponirt, eigentlich über ein Capital disponirt, welches auf Kosten Aller gebildet ist, und daher ein gemeinschaftliches genannt werden muß. Was verlangt aber das Gesetz der Ordnung, wie wir es aus dem Princip der universellen und abstrakten Gleichheit entnommen haben, wenn diese in den individuellen Ungleichheiten conkret wird? (355.) Es verlangt, daß die Früchte dem gehören, der das Capital aufwendet (357.), weßwegen gleiche Individuen dadurch, daß sie zum Beßten Anderer arbeiten, nicht ungleich werden, freie keine Knechte. Das Gesetz der Ordnung verlangt also von der Gesellschaft, daß sie die socielle Thätigkeit auf eine Weise disponire, daß sich ein Verhältniß zwischen Arbeit und Gewinn herausstelle. Sie mag also von dem Individuum Arbeit, Güter, Rechte oder was immer verlangen, so kann sie dieß nicht thun, ohne es dafür verhältnißmäßig zu entschädigen.**)

---

*) Man lese hierüber Bentham 2ter Thl. Seite 189.

**) Mein Ausdruck war eigentlich hier nicht ganz genau, wenn ich sagte, daß die Gesellschaft etwas vom Individuum verlange. Wer Alles zurückgibt, was er erhält und noch mehr, von dem kann man nicht sagen, daß er etwas verlange, sondern nur, daß er zu einem größern Gut den Gebrauch der einzelnen Kräfte anwende, welche von Einem, der weder Kenntniß noch

Das Fundamentalgesetz des bürgerlichen Handelns ließe sich also auf Folgendes zurückführen: = Die Gesellschaft (und durch sie die Auktorität) muß dahin wirken, daß Jeder zum Schutze und zur Vermehrung des Wohles der Andern ohne eigenen Verlust, ja sogar mit einem seiner Mitwirkung entsprechenden Vortheile beitrage. = Diese Regel ist aber noch zu abstrakt ausgedrückt, so daß man kaum die Praxis daraus entnehmen kann; wir müssen sie also allmählig herunterziehen und ihr einen Körper geben. Beginnen wir. —

741.
Schutz für aktive Rechte.

Soll die Socialordnung das allgemeine Wohl befördern, ohne den Einzelnen zu schaden, so muß sie ihre Rechte unverletzt bewahren. Welches sind aber die wahren Rechte der Privaten? Es sind jene, welche bei der Collision mit stärkeren Rechten nicht außer Kraft und Wirksamkeit treten (351.): diese und nur diese allein bilden das wahre, vernunftgemäße Vermögen, auf den Willen Anderer einzuwirken. Die in Collision gerathenen Rechte sind nur ein Anfang eines solchen Vermögens, das nicht in Aktivität treten und auf die Individuen der Gesellschaft keinen Einfluß ausüben kann.

742.
Den Gesetzen der Collision gemäß.

Das Gesetz für die Beförderung des Gemeinwohls ohne Schaden für den Einzelnen läßt sich also auf Folgendes reduciren: = den Antheil an der Mitwirkung für jeden Einzelnen nach dem Gesetze der Collision der Rechte bestimmen =. Was sagt uns dieses Fundamentalgesetz? = 1. Das stärkere Recht überwiegt das schwächere (363.); 2. stärker ist jenes Recht, welches auf ein größeres Gut sich bezieht =. Das aus der Sittlichkeit sich ergebende Gut ist aber größer als jenes des Lebens, und dieses wieder größer als jenes der Habe. Es kann also nie geschehen, obgleich in denselben Umständen das Recht Vieler überwiegend ist, daß das Recht der Menge auf Hab und Gut, das Recht Weniger oder auch

---

Sorge um das Gemeinwohl hat, zu einem geringern Gut angewendet würden. So mußte zu einer Zeit, wo die öffentliche Auktorität weniger Gewalt hatte, jeder Ritter seine Burg sich bauen, und seine Söldner werben, um in Sicherheit zu sein; und doch war diese Sicherheit viel geringer, als jene, die er jetzt genießt, wo er nichts anders thut, als sein Hausthor schließen; denn es wacht mit geringerem Aufwand zur gemeinschaftlichen Sicherheit der öffentliche Schutz.

nur eines Einzigen auf die Sittlichkeit und auf das Leben ausschließe. Wenn aber die Rechte Weniger oder eines Einzigen mit homogenen Rechten der Menge collidiren, so ist es klar, daß der Eine und die Wenigen dem Rechte Vieler weichen müssen, wenigstens in wie fern sie wirklich collidiren, während der nicht in Collision kommende Theil der Rechte in voller Kraft bleibt. So wenn das öffentliche Recht für den Handelsverkehr ein Stück Landes von einem Privatmann zum Behuf leichterer Communikation verlangt, collidiren die Rechte beider blos über das Grundstück, welches dann auch der Privatmann der Gemeine abtritt; diese muß ihm aber die verlornen Einkünfte ersetzen, weil die Einkünfte nicht in Collision kamen, als zur öffentlichen Strasse nicht erforderlich.

743.
Gerechtigkeit der Hoheitsrechte, die in diesem Gesetze bezeichnet sind.

Hieraus wird es uns auch klar, wie die sogenannten Hoheitsrechte, vermöge welcher die Gesellschaft über die einzelnen Privaten disponirt, nicht nur nicht ungerecht, sondern vielmehr eine ganz genaue Anwendung der Ordnungs-, Gerechtigkeits- und Billigkeitsprincipien sind, und mithin auch ein wahres Wohl für den Menschen, und der einzige Anfang für seine Glückseligkeit hier auf Erden. (20.) Dieser Punkt scheint mir sehr wichtig, weil durch einen derartigen, analytischen Beweis unser synthetisch dargestelltes Gesetz in helleres Licht gesetzt wird.

744.
Beweis desselben Gesetzes durch das Utilitätsprincip.

Wir haben aus der Natur der Gesellschaft dieses Gesetz, kraft universeller Gerechtigkeitsprincipien deducirt, und daraus geschlossen, daß es das Socialglück bilden muß. Sagen wir nun umgekehrt = dieses Gesetz bildet das Socialglück, also muß es ein natürliches Sittlichkeitsgesetz sein. = Diese Art, zu beweisen, ist allerdings vielen Irrthümern unterworfen, weil Nutzen, Glück u. s. w. Worte sind, die von Verschiedenen verschieden angewendet und verstanden werden können: wenn wir aber mit den wahren Begriffen von Glückseligkeit diesen Beweis nur zur Bestärkung des vorigen a priori geführten hinzufügen, so hat gewiß auch er seine Stärke. Untersuchen wir also, ob dieses Gesetz wirklich das Socialglück bewirkt:

Man sieht leicht ein, wie viel es der Gesellschaft nütze, wenn das Princip der Rechtscollision bei der Bestimmung des öffentlichen Wohles genau angewendet wird: denn was ist ohne ein solches Princip das öffentliche Wohl? Das, was Jedem gefällt. Will man sich belustigen, so besteht das öffentliche Wohl in öffentlichen

Belustigungen; will man sich bereichern, wird es der Verkehr und Handel sein; will man erobern, der Krieg, will man ruhen, der Friede u. s. w..... und im Namen des öffentlichen Wohls sieht man in Frankreich den Terrorismus Schaffote errichten, unschuldiges Blut vergießen, wie man in Jerusalem durch die Politik des Caiphas den Unschuldigen ans Kreuz genagelt hat, zum Besten des Volkes.*) Hieraus ergibt sich für die Gesellschaft, 1. daß der Schwache, der Arme und Elende zu Grunde geht; denn ihre Klagen werden von der Präpotenz im Namen des öffentlichen Wohles erstickt: so metzelte das öffentliche Wohl zu Sparta die Heloten, zu Rom marterte es die Christen, in England unterdrückt es die Irländer.

2. Daß Jeder sich fürchten muß; denn jede öffentliche Verfügung kann den Untergang des Einzelnen verlangen und leicht bewerkstelligen. Diese beständige Furcht und Ungewißheit aber bildet eine der furchtbarsten Qualen für den Guten, und macht den besseren Theil der Gesellschaft, die Freunde des Friedens nämlich, überdrüssig.**)

3. Daß die Gesetze unerträglich werden; denn der menschliche Wille, der auch mit eigenem Nachtheil den Gesetzen der Ordnung als seinem wahren Wohl nachgibt (353.), widersteht der Unordnung, sollte sie auch zu seinem Vortheile gereichen. So war schon oft die Unterdrückung der Katholiken in England ein Gegenstand des Abscheues für billig denkende Protestanten.

4. Daß dieselben nicht beobachtet werden; denn der Natur des Menschen, und vielmehr noch der Obrigkeit, ist eine hartnäckig fortgesetzte, offenbare Ungerechtigkeit zuwider.

5. Daß endlich die Auktorität in Verfall geräth, daß man sich die widersinnigsten Interpretationen und Epikeien erlaubt, daß in den Richtersprüchen die Willkühr mit allen daraus folgenden Uebeln Platz greift.

---

*) Expedit unum hominem mori pro populo .... ut non tota gens pereat.

**) Dieser Punkt ist von Bentham erklärt, wo er von dem attente trompée spricht, t. 1. pag. 81 u. f.; aber wie gewöhnlich mit dem Vorurtheil des Utilitätsprincips.

746. Epilog: der Mensch opfert in der Gesellschaft nichts auf. Die Gesellschaft vermindert nicht das natürliche Recht.

Wir können also jetzt zu dem Schlusse kommen, daß das Gemeinwohl nichts anderes sei, als der höchst möglichste Grad von Gerechtigkeit und Billigkeit, von welchen die erste das Wohl des Einzelnen durch die Kräfte Aller schützt; die zweite es befördert: daß mithin die ordnende Gewalt bei der Disposition über die gemeinschaftlichen Kräfte darauf ihr Augenmerk zu richten habe, daß Niemand von seinem eigenen Rechte mehr verliere, als bei der Collision mit den Rechten Anderer davon verloren gehen muß. Dieß gehört dann eigentlich ihm nicht mehr, und kann daher auch kein Opfer genannt werden. So wird es nach unserer Theorie geschehen, daß 1. der Mensch in der Gesellschaft nichts verliert, als das, worauf er kein Recht mehr hat, und was er selbst zu seinem eigenen Vortheil gerne lassen muß, weil er die Gerechtigkeit als sein wahres Wohl lieben muß; 2. daß die Gesellschaft oder vielmehr die Auktorität nie das Recht hat, natürliche Beziehungen zu verändern, sondern blos ihre öffentliche Geltung zu erklären: und diese Erklärung muß auf eine Weise geschehen, daß sie dem sociellen Handeln als Einheitsprincip diene, weil die Auktorität selbst das Princip socieller Einheit ist.

Nun verstehen wir auch, in welchem Sinne man sagen kann, daß die Auktorität ein Dominium überträgt, und Rechte suspendiren kann u. s. w. Derlei Ausdrücke können nach zwei Seiten hin excessiv werden*), 1. indem man voraussetzt, daß die Auktorität nach Willkühr Rechte verändern kann, was sie zur Herrin über jedes Gesetz, auch das der Natur machen würde; 2. indem man voraussetzt, daß die Auktorität durch ihre Erklärung nichts anderes thue, als die Evidenz einer Wahrheit aufstellen, wodurch sie jedem einzelnen Lehrer gleichgestellt würde. Nein — diese authentische Erklärung muß auf der Wahrheit allerdings begründet sein, wie das Gesetz (siehe die dritte Abhandlung); der Untergebene aber muß sich derselben fügen, weil die Auktorität Ordnerin der Gesellschaft ist.

---

*) Ein Beispiel hievon gibt uns *Say* t. 1. pag. 154. in jenen Worten Ludwigs XIV.: Les rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition plein et libre de tous les biens etc....

746. Die Auktorität muß sich der theoretischen wie der praktischen Ordnung conformiren.

Nachdem wir das universellste Princip socialer Gesetze (314., 319.): Strebe nach dem Gemeinwohl, auf die bürgerliche Thätigkeit angewendet haben, so ist es leicht, auch das Fundamentalgesetz darauf anzuwenden, durch welches der Mensch bei der Wahl der Mittel geleitet wird; denn ist der Zweck bestimmt, so sind es auch die theoretischen und praktischen Mittel: nur ist dabei zu bemerken, daß die Mittel in der objektiven Ordnung bestimmt, doch subjektiv unbestimmt, weil unbekannt sein können. Es ist also eine bürgerliche Pflicht für die Gesellschaft, nach der Bestimmung des Zweckes sich eine klare Idee der Mittel zu verschaffen.

Die Mittel können entweder theoretisch oder praktisch sein, denn ist auch festgestellt, — daß das Gemeinwohl z. B. durch Beförderung des Verkehrs, durch Aufklärung der Begriffe u. s. w. erreicht wird, — so muß doch noch nach dem praktischen Mittel gesucht werden, um die Menschen zu diesen Sekundärzwecken anzueifern, welche selbst Mittel zur Erreichung des Gemeinwohls sind. Die Mittel der theoretischen Ordnung sind jene, die aus dem materiellen System der äußern Natur entstehen; die Mittel der praktischen jene, welche aus der Anlage der menschlichen Natur sich ergeben, die durch die Gesellschaft zur Beförderung des Gemeinwohls bewogen werden soll.*)

747. Unbilligkeit desjenigen, der jeder Monarchie den Vorwurf der Willkühr macht.

Die rechte Erkenntniß der einen, wie der andern in Vereinigung mit dem festen Entschlusse, das wahre öffentliche Wohl zu erreichen, bildet die Vollkommenheit der bürgerlichen Thätigkeit bei der Auktorität. Diese hat also nichts weniger als jene absolute Willkühr, welche die Materialisten mit Hobbe ihr zuschreiben (weßwegen Einige jeder Monarchie das schmähliche Prädikat einer absoluten und willkührlichen zu geben pflegen); denn sie ist durch den Zweck und durch die theoretische, wie praktische Ordnung gebunden. Sie muß alle die Rechte achten, welche von den unendlichen Socialcollisionen unverletzt bleiben, sie muß bei dem Schutz und bei der Gunst, welche sie denselben zukommen läßt, von den Naturgesetzen abhängen, wonach gewisse Mittel nützlich, andere schädlich sind; bei dem Gebrauche der

*) Hierüber kann man Romagnosi in seiner Einleitung sehen, und kürzer und vielleicht auch klarer in der genesi del dritto pen. §. 528 — 584.

Mittel muß sie auf den Menschen als Menschen einwirken, d. h. sie muß es verstehen, sein Interesse anzulocken, seine Vernunft zu überzeugen (732.): und diese so complicirte Pflicht hat der Monarch auf dem Throne, wie die Polyarchen im Conseil. Der Eine, wie die Andern können faktisch irren, sie sind aber beide an das Recht gebunden. Faktisch also ist jede höchste Gewalt eine absolute, sie stehe nun bei Einem oder bei Vielen; denn wäre sie faktisch begrenzt so wäre sie nicht die höchste; rechtlich ist keine absolut, weil sie nur das Recht hat, das zu befehlen, was das Gemeinwohl befördert, sowohl in Bezug auf den Endzweck (das öffentliche Wohl), als in Bezug auf die theoretische (Mittel es zu erreichen), und die praktische Ordnung (Kunst die Menschen zu ihrem Gebrauche zu bewegen).

748. Die Gesellschaft muß in ihrem Handeln ihre Funktionen analysiren.

Das Verwickelte der bürgerlichen Thätigkeit in ihrem Umfang und in ihren Triebfedern läßt uns einen Schluß ziehen, den das Faktum schon vor allen Publicisten deducirt hat. Wenn die Gesellschaft so viele Rechte beschützen muß, muß sie dieselben kennen, und nicht nur sie allein, sondern auch die Rechtstitel in der theoretischen Ordnung des Universums. (746.) Wenn sie zu einer Thätigkeit Individuen und Genossenschaften von so verschiedener Natur durch Ueberzeugung und Interesse (732.) vereinigen soll, muß sie Mittel besitzen, die zur Ausführung eines so großen Unternehmens geeignet sind. Ausgedehnte Kenntnisse, verschiedene und unwiderstehliche Anlockungs- und Zwangsmittel sind also für die Gesellschaft nothwendig, wenn sie ihren Zweck erreichen soll. Sie muß also die eigenen Individuen und Genossenschaften in verschiedene Classen organisiren, damit jede derselben durch die Ausübung einer besondern Profession eine den Socialbedürfnissen entsprechende Fähigkeit sich aneignen könne; denn wären die Individuen auf Ausübung verschiedener Gewerbe gerichtet, so würden sie in keinem zur Vollkommenheit gelangen.

Es ist also für die Gesellschaft, wie für das Individuum die Analyse der eigenen Funktionen ebenso nützlich als nothwendig, so zwar, daß von einer rechten Eintheilung derselben, wenn sie in der Einheit der Auktorität wieder concentrirt werden, die Vollkommenheit des sociellen Handelns abhängt, so wie von der rechten Analyse der Wahrnehmungen und anderer geistigen Thätigkeiten nach ihrer synthetischen Wiedervereinigung die Vollkommenheit des Erkennens und individuellen Handelns abhängt.

749. Diese Analyse ist von der Natur vorbereitet.

Allerdings wäre diese Unterabtheilung von der Auktorität schwer zu bewerkstelligen, wenn sie nicht von der Natur selbst dabei kräftig unterstützt würde. Die Natur der Dinge aber, ein Produkt des höchsten Werkmeisters, wie Gesellschaft und Auktorität, unterstützt den nämlichen Zweck. Indem sie die Individuen nach ihren verschiedenen Fähigkeiten, Bedürfnissen und Talenten abtheilt, macht sie, daß jedes von selbst in den eben leer stehenden Platz einkastet, so zwar, daß die Auktorität nicht mehr nothwendig hat, die Conkurrenten und ihre Thätigkeit zu erzwingen, sondern nur mit den ihrer Natur proportionirten Mitteln zu regeln. (732.) Diese natürliche Eintheilung der sociellen Funktionen geht um so mehr in's Kleine, je ausgedehnter die Gesellschaft selbst ist; nicht blos, weil mit der zunehmenden Zahl der Gesellschaftsglieder auch das Bedürfniß von Handwerkern jeder Art zunimmt, sondern weil auch bei den Gliedern selbst sich neue Neigungen und Gelüste bilden. Da ferner die Abtheilung der Funktionen Jeden zur Ausübung der eigenen tauglicher macht, so hebt sie ganz besonders die Künste und Handwerke*), woraus sich auf's Neue bestättigt, daß die Gesellschaft an Vollkommenheit zunimmt, je mehr sie an Ausdehnung wächst. Nach diesen allgemeinen Begriffen über das socielle Handeln wollen wir nun zur Erforschung des einzelnen übergehen.

---

*) Welche Vollkommenheit erreicht nicht in seinem Handwerke ein Arbeiter, der in seinem ganzen Leben nichts anders als Stecknadelköpfe oder Clavierhämmer macht u. s. w.! (Sieh *Cousin:* Hist. phil. mor. l. 6. Smith.)

III. Kapitel.

Pflicht bürgerlichen Schutzes.

Erster Artikel.

Eintheilung.

750. Schutz in der physischen u. moralischen Ordnung.

Die Gesellschaft muß im Privatmanne das Sein, Haben und Handeln beschützen (739.): so daß Jedem seine eigenen Rechte sicher sind (741.); dieß ist das Gesetz für den Socialschutz, welches wir in diesem Kapitel entwickeln wollen. Der Mensch kann in dieser Hinsicht von Feinden sowohl der physischen als moralischen Ordnung bedroht werden. Fangen wir mit den ersten an.

751. Physische Ordnung: gewöhnliche und zufällige Bedürfnisse; der Tod.

Ein im innersten seiendes Princip von Auflösung verzehrt beständig die Vitalreaktionen und ist dabei von den äußerlichen Kräften der materiellen Natur unterstützt, welcher die individuelle Vernunft durch äußerliche Schutzmittel zu widerstehen sucht, je nachdem die menschliche Klugheit deren Angriffe voraussieht. Der Socialschutz muß dem Individuum seine Existenz sichern, indem er dasselbe in Stand setzt, 1. den gewöhnlichen und 2. den außerordentlichen Bedürfnissen abzuhelfen. Da aber alle menschlichen Kräfte mit dem Tode aufhören, so kommt es der Gesellschaft zu, ihr, die nie stirbt, den dadurch angerichteten Schaden möglichst gut zu machen.

Hieraus ergeben sich drei Socialpflichten: den gewöhnlichen Bedürfnissen, den zufälligen Unglücksfällen, und den verderblichen Einflüssen des Todes abzuhelfen, auf eine Weise, daß Jeder Hülfe finden kann, wenn er will. (727.)

Zweiter Artikel.

Schutz der Existenz gegen die Feinde der physischen Ordnung.

§. 1. Gegen beständige Feinde.

752.

1. Gewöhnliche: bisweilen will das Individuum nicht für sich selbst sorgen.

Den gewöhnlichen Bedürfnissen hilft das Individuum nicht ab, entweder weil es nicht will, oder weil es nicht kann. Daß es nicht wolle, scheint fast unglaublich, wenn nicht eine beständige Erfahrung uns faktisch von dieser unglaublichen Thorheit gewisser Leute überzeugen würde. Gibt es ja Handwerker, die den Sonntag in der Kneipe die Frucht ihrer sechstägigen Arbeit vertrinken, und nicht blos Arbeiter, sondern auch Höhergestellte jeden Ranges. Weßwegen man zu sagen pflegt: Wie gewonnen, so zerronnen. Dieß kann nun herkommen entweder, weil man dem Bedürfnisse nicht zuvorkommt, oder weil man anderswoher Abhülfe erwartet. Es wird daher eine sehr würdige Sorge der geordneten Gesellschaft sein, auf die allmählige Abschaffung dieser so schlecht wirkenden Gewohnheiten hinzuarbeiten, so daß Jeder für sein Bedürfniß sorge, und zwar durch sich selbst ohne fremde Beihülfe.

753.

Weil es nicht daran denkt. Mittel: Erziehung, Volksgesinnung, Sicherheit.

Um dahin zu wirken, daß Jeder selbst für sein Bedürfniß sorge, hilft sehr viel die Privaterziehung und ein gewisser Ordnungsgeist, der sich im Oeffentlichen durch die Erziehung und durch die in der Gesellschaft vorzüglich berücksichtigten Gewerbe bildet. Wie es aber der menschlichen Natur eigen ist, nach der Bemerkung Cicero's, mit der Zukunft zu verkehren, so muß man wohl annehmen, daß, wenn ein Mensch nicht für dieselbe sorgt, er durch eine gewaltthätige Ursache davon zurückgehalten wird. Diese Ursache kann nun bei näherer Betrachtung entweder die sein, daß der Mensch alle Hoffnung auf Erhaltung aufgibt, und dagegen ist das Vertrauen auf die öffentliche Sicherheit das Mittel, und hievon weiter unten: oder daß der Mensch durch eine unvernünftige öffentliche Meinung sich in die Nothwendigkeit versetzt glaubt, Ausgaben machen zu müssen, und dagegen wollten die Feinde des Luxus ihre Reglements für den Aufwand aufstellen. Hievon werden wir Einiges sagen:

754. Natur des Luxus. Er ist der Individualpflicht entgegen.

Was ist denn Luxus? Ist er ein Uebel? und ein solches, dem die Gesellschaft abhelfen kann und muß? Diesen drei Fragen werden wir theoretisch unsern aufgestellten Principien gemäß Genüge thun. (379.) Wer eine ausgedehntere und gelehrtere Antwort wünschte, möge darüber die schöne Abhandlung des tiefsinnigen Gerdil im fünften Theile seiner Werke sehen.

Luxus ist ein die Mittel anständiger Selbsterhaltung (279.) übersteigender Aufwand aus Ostentation: der Aufwand wird excessiv, wenn er dem Zwecke des Individuums oder jenem der Gesellschaft, oder der Ordnung der Mittel entgegen ist. Der individuelle Zweck der Mittel zur Erhaltung besteht in der Nahrung, in der Gesundheit und Körperstärke. Ein Aufwand, welcher die Kräfte des Körpers und des Geistes auflöst, die Gesundheit zu Grunde richtet, und zur weitern Selbsterhaltung unfähig macht, der den Tod beschleunigt, ist dem individuellen Zweck dieses Mittels entgegen.

755. Der Luxus verletzt die Schicklichkeitsmaximen in der Gesellschaft.

Der Socialzweck des Aufwandes bei der Erhaltung des Körpers ist das, was wir Anständigkeit oder Schicklichkeit genannt haben. Um gut in die Natur desselben einzudringen, muß man bemerken, daß in der Gesellschaft die Ungleichheit der Stände nothwendig ist. (728 u. 749.) Nothwendig sind mithin auch die verschiedenen Arten, auf welche die einzelnen Stände ihre einzelnen Zwecke erreichen, nothwendig die mehr oder minder mühseligen Lebensweisen und die verschiedenen Grade von Würden und Ansehen. Der Soldat kann sich nicht kleiden, wie der Beamte, und dieser kann nicht Helm und Rüstung tragen; der Gelehrte verträgt nicht die Kost des Schnitters, und dieser verstünde sich nicht auf eine Tasse Chokolade für einen halben Tag; den Schultern des Lastträgers würde übel der Doktormantel stehen, und der Rath eines Ministers wird nie so geehrt sein, wie der Befehl des Souverains. Es liegt also in der Wesenheit der Gesellschaft eine Mannigfaltigkeit des äußerlichen Benehmens, weil die Mannigfaltigkeit der Stände auch Verschiedenheit in den Mitteln, Bedürfnissen und Rangsstufen hervorbringt. Im Schicklichen liegt für Jeden auch das Anständige, was darüber ist, ist Luxus; der Luxus ist also auch in der Socialordnung ein ungeordneter Aufwand.

756. Sein Aufwand übersteigt die Kräfte.

Endlich ist er auch excessiv in Bezug auf die Mittel, wenn er auf eine Weise die Kräfte des Individuums übersteigt, daß dasselbe den Verpflichtungen nicht Genüge thun kann, welche es gegen sich selbst durch Fürsorge für künftige Bedürfnisse und etwaige Unglücksfälle hat, und gegen Andere, denen es aus Pflicht oder Liebe zu Hülfe kommen soll.*)

757. Die Gesellschaft also kann und muß ihn bekämpfen.

Wenn der Luxus ein excessiver Aufwand gegen den Zweck und gegen die Ordnung der Mittel bezüglich des Individuums und der ganzen Gesellschaft ist, so ist er natürlich ein Uebel und zwar ein Socialübel. Die Gesellschaft hat also das Recht und die Pflicht, sich gegen denselben mit allen jenen Mitteln zu schützen, welche die Klugheit und die Gerechtigkeit ihr erlauben: unter diesen ist gewiß die Religion, welche als Feindin des Luxus so sehr verschrieen ist, das wirksamste und zugleich sanfteste Mittel, um die Gesellschaft gegen seine Nachtheile sicher zu stellen. Sie lehrt den Abscheu vor Sinnlichkeit, die Verachtung äußeren Prunkes, die Unverletzlichkeit der Pflichten, und entwurzelt auf diese Weise den Luxus, während sie in den häuslichen Mauern das Reich einer weisen Haushaltung stiftet, welche immer reich für die Gegenwart auch vorsichtig für die Zukunft ist.

Sie, und vielleicht sie allein kann ein nützliches Gesetz zur Beschränkung des Aufwandes aufstellen; denn jedes andere, sagt Say**), hat fast nie seinen Zweck erreicht: „Quand les moeurs étaient dépravées, on savait les éluder; elles étaient inutiles dans le cas contraire, et de plus elles portaient atteinte à la propriété." Den Vorschriften der Religion kann man auch die Maximen der menschlichen Klugheit anreihen: in dieser Hinsicht macht Say (in dem 3ten Theile seiner politischen Oekonomie 4tes u. 5tes Kapitel) schöne Bemerkungen über die nützlichen und unnützen Ausgaben. Er stellt vier ökonomische Regeln auf, welche auch in einem Traktat über Moral bei dieser Gelegenheit aufgeführt werden dürfen: „Die vernünftigsten Ausgaben, sagt er, sind 1. jene, welche den wirklichen Bedürfnissen abhelfen, (die er auf Existenz, Gesundheit „und Wohlthätigkeit beschränkt); Bequemlichkeit ist daher dem Prunke

*) Le luxe est un crime toutes les fois qu'un membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. (*D'Alembert:* Elemen. de phil.)

**) *Say:* Econ. polit. t. 3. pag. 62.

„vorzuziehen, ein gutes Hemd auf dem Leibe den Spitzen am Kleide, „gute Hausmannskost den Leckereien, anständige Kleidung den Mode„produkten, geräumige Anstalten den prächtigen, gute Strassen den „kostspieligen, reinliche Häuser der Fülle von Pallästen u. s. w. „2. Für langedauernde und gute Waaren verwendete „Ausgaben. Für Gastmähler, Feuerwerke und Spielereien dieser „Art verwendet man in einem Augenblicke Capitale, von welchen „man einen beständigen Nutzen ziehen könnte; schlechte Waare er„fordert aus vielen Ursachen dieselben Unkosten wie die bessere. „3. Gemeinschaftliche Ausgaben. Hieraus ergibt sich die „Oekonomie religiöser, bürgerlicher und militärischer Genossenschaften. „Ein Koch und ein Feuer reichen hin für zwanzig Personen, wie „für vier oder sechs. 4. Endlich die nach der Norm der „Rechtlichkeit und Sittlichkeit gemachten Ausgaben: die „entgegengesetzten endigen gewöhnlich mit dem Ruin der Völker, wie „der Privaten."

758. Anfeindung des Almosens von Seite gewisser Politiker.

Sagen wir nun auch etwas über die entgegengesetzte Ursache jener Erscheinung, daß nämlich Einige für ihre Bedürfnisse nicht sorgen wollen, indem sie in der Mildthätigkeit Anderer Hülfe zu finden sich schmeicheln. (752.)

„Die Gesellschaft, sagen gewisse Politiker, befördert, indem sie „für solche Faullenzer sorgt, den Müßiggang und die Verschwendung; „sie sollen daher zu Grunde gehen in ihrem Elend, in das sie sich „gestürzt, und dort die durch eigene Schuld verdiente Strafe finden."*) Wenig verschieden von dieser Sprache ist auch jene Bielfeld's, der keine Armen in der Welt anerkennt, als Kranke und Krüppel, für welche nach ihm der Staat zu sorgen habe; den Andern zu helfen, wäre ein Nachtheil für das öffentliche Wohl, ein Fehler der Moraltheologie und der Kirche**), die ohnehin den Müßiggang begünstigt und die Industrie zerstört. Ich begreife nicht, wie ein menschliches Herz vor einer solchen Sprache nicht zurückschaudert. Unterdrücken wir jedoch unsern Unwillen, und lassen wir die Vernunft sprechen.

---

*) Siehe *Malthus:* Essai sur les princip. u. s. w. t. 3. pag. 108. Livrons cet homme coupable à la loi prononcée par la nature.

**) *Ap. Gerdil* l. c.

759. Es gibt viele wahre Arme.

Ein kluger Staatsmann muß erforschen, 1. ob es wirklich außer den Krüppeln und Kranken noch wahre Arme gibt: eine ganz gewöhnliche Beobachtung wird ihm sagen, daß die Classe derjenigen, welchen die Arbeit nicht die tägliche Nahrung schafft, sehr zahlreich sei, zahlreich auch Jene, welche kaum sich das Nothwendige verschaffen können, zahlreich endlich die Classe derjenigen, welche, um etwas zu ersparen, sich auch die unschuldigste Erholung versagen müssen; gebt diesen nun noch Kinder, setzt voraus, daß sie durch einen Brand, durch eine Ueberschwemmung verunglückt sind, laßt sie in die Hand eines Gelderpressers, eines Wucherers, eines Prozeßsüchtigen gerathen, und dann sagt mir, ob es außer den Kranken und den Krüppeln noch andere Arme gebe?

760. Der Staat muß für sie sorgen.

2. Ob der Staat für sie zu sorgen habe? Der Staat, haben wir gesagt, muß die Rechte Aller beschützen (727.) Wenn sie also ihr Recht auf das Leben nicht verloren haben, so muß der Staat ihnen dasselbe sicher stellen, und ich begreife nicht, wie Say daran zweifeln konnte*): „Wenn ihre Uebel, „sagt er, nur aus dem Elende unserer Natur hervorgehen, so sieht „man nicht leicht ein (on ne voit pas aisément), wie die Gesell„schaften zur Abhülfe derselben verpflichtet sind.“ Man sieht nicht ein? Guter Gott! was ist denn die menschliche Gesellschaft? Besteht sie nicht in dem Zusammenwirken zum Gemeinwohl? Und daher in der Abhülfe gemeinschaftlicher Uebel? Und welches Uebel ist Allen gemeinschaftlicher, als das der Natur?

761. Dadurch, daß er ihre Rechte schützt, die Hülfe erleichtert, die Bedürfnisse aufdeckt, ihnen Gewinn und Unterkunft verschafft.

3. Auf welche Weise er für die Armen sorgen müsse? Durch Sicherstellung ihrer Rechte, haben wir so eben gesagt. Er muß 1. ihnen die Behauptung der Rechte vermittelst einer zugänglichen, billigen und schleunigen Polizei und Procedur erleichtern. 2. Er muß das Mitleidsgefühl des Reichen aneifern. Hiezu hilft außer der Religion vorzüglich die demselben gelassene Freiheit, über seine Wohlthaten zu disponiren. Die Wohlthätigkeit durch Steuern erzwingen, oder von dem freiwillig gewählten Zwecke ablenken, sind die sichersten Mittel, den Wohlthätigkeitssinn zu unterdrücken. 3. Er muß die Auffindung wahrer Armen erleichtern. Würden die verstellten Armen entlarvt, so bekämen sie keinen Kreuzer mehr. Die katholische

*) *Say* l. c. pag. 125.

Kirche*) leistet hierin dem Staate durch ihre Pfarrer einen unschätzbaren Dienst, deren Pflicht sie beständig in die schlechtesten Hütten führt, und sie so zu bessern Augenzeugen des wahren Elends macht, als jene Staatsmänner, die keinen Armen mehr zu finden wissen. 4. Er muß durch öffentliche Arbeiten jedem Armen Gelegenheit zum Verdienst und durch öffentliche Anstalten den Verlassensten Unterkunft geben.

762.
Dadurch, daß er die Schuldigen einsperrt.

Wird es aber wohl erlaubt sein, jene Armen, die betteln, mit Gewalt einzusperren? Das Einsperren ist eine Beraubung der Freiheit; Niemand kann aber dieser beraubt werden, außer wegen eines Verbrechens (oder wegen Narrheit, wovon hier nicht die Rede ist). Es wird also erlaubt sein, Jene einzusperren, bei welchen das Betteln ein Verbrechen ist. Das Betteln ist aber für Jeden ein Verbrechen, der sich durch Arbeit fortbringen könnte, weil auf diese Weise die Zahl der Bettelnden durch Unwürdige zunimmt, ohne daß jene der Wohlthäter wächst, und mithin die wahren Armen um jene Unterstützung kommen, die ihnen doch allein von der Milde der Reichen bestimmt ist.

763.
Aber nicht die Unschuldigen.

Wer aber keine Arbeit findet, oder durch seine Arbeit weder sich noch die Seinigen ernähren kann, dem kann man es nicht verbieten, daß er um Almosen bitte, und viel weniger kann man ihn durch Einkerkerung dafür strafen, daß er elend ist. Es gibt kein Gesetz, wodurch so etwas geduldet, oder gar erlaubt werden könne. Wenn die Bitten und Lumpen der Armen die Weichlichkeit der Reichen belästigen, so können diese schnell abhelfen, indem sie entweder dem Arbeitsfähigen den Lohn erhöhen, oder durch Beschenkung der Wohlthätigkeitsanstalten diese zu einem trostvollen Aufenthalt für die unschuldigen Armen machen, und diese werden dann keinen Anstand nehmen, sich dahin zu begeben.

764.
Herbeischaffung der Lebensmittel.

Mit solchen Maßregeln wird nicht allein der Verschwendung und Faulheit abgeholfen, welche nicht an

---

*) Man lese hierüber den schönen Artikel des Journals: La science et la foi. (Fasc. 4. April 1841. pag. 279.), worin Monf. Blanqui, Professor der Staatswissenschaft an dem Institute für Künste und Handwerke in Paris, die Philanthropie der Engländer mit der Liebe des französischen Clerus bei der Unterstützung der Armen vergleicht: der liberale Schriftsteller kann unmöglich verdächtig sein.

die Bedürfnisse denken (752.), sondern es wird auch zugleich für jene Armen gesorgt, die zwar daran denken, ihnen aber nicht abhelfen können. Es genügt aber nicht, den Armen zu helfen, denn eine zahlreiche Gesellschaft wird durch ihre Anzahl allein in's Elend gerathen, wenn nicht die Obrigkeit für die Anschaffung gehöriger Nahrungsmittel sorgt, sollte sie auch sonst an Geld Ueberfluß haben. Jede Gesellschaft ist also verpflichtet, dafür zu sorgen, daß nie die nöthigen Lebensmittel fehlen. Hiefür ist die Viktualienpolizei aufgestellt.

765.

Moralgesetz für die Viktualienpolizei.

Es steht uns nicht zu, dieser Gesetze zu geben. Dieß ist ein Gegenstand für die Staatswissenschaft, weil ganz theoretischer Natur: diese mag darüber handeln, auf welche Weise man leichter Ueberfluß erzielen kann, ob durch freigegebenen Verkehr, oder durch Zwangsmaßregeln der Regierung. Die Moralwissenschaft hat dabei nur zwei Principien zu erinnern: 1. Die Socialauktorität muß jenes Mittel gebrauchen, welches größere Sicherheit für die Subsistenz gewährt, und der Freiheit am wenigsten Eintrag thut. 2. Wenn die Theorie derjenigen wahr wäre, welche behaupten, daß der Ueberfluß nur durch Freigebung des Handels und Verkehrs erzielt werden könne, wäre mithin jeder Zwang unerlaubt.

766.

Dessen Anwendung auf Monopole und Handelsprivilegien.

Diese Principien zeigen uns, in welchen Fällen die öffentliche Auktorität den ausschließenden Handel, welchen man Monopol nennt, erlauben oder selbst dazu sich verstehen könne, wann sie Handelsprivilegien ertheilen und verweigern soll; denn die Moralprincipien sind hier dieselben: **Salus populi suprema lex.** Da aber diese Vorzüge eine Beschränkung der Freiheit mit sich bringen, müssen sie von einem Rechte verlangt werden, welches bei der Collision mit dem Rechte der Freiheit diese überwiegt. Ein solcher Fall wäre z. B. bei Entdeckungen neuer Künste zum öffentlichen Nutzen. Da die Entdecker durch langes Nachdenken und oft nicht unbedeutende Ausgaben in den Besitz ihrer Erfindung gelangt sind, so können sie desselben nicht ohne Ungerechtigkeit beraubt werden, und die Verweigerung der Privilegien würde zum allgemeinen Nachtheile gereichen, weil dadurch jeder Reiz für neue Entdeckungen und deren Veröffentlichung genommen würde.

§. II. Socialschutz gegen zufällige Feinde der physischen Ordnung.

767.

2. Die Gesellschaft muß ihren Gliedern gegen zufällige Unglücksfälle Schutz gewähren.

Wir haben hinreichend von den gewöhnlichen Feinden gesprochen, welche immer und überall das menschliche Leben anfeinden: nur wenig bleibt uns übrig von den zufälligen Ursachen einer Verschlechterung zu sagen, indem wir auf diese größtentheils dasselbe anwenden können, was wir von den ersten gesagt haben. In beiden Fällen entspringt ja die Pflicht des Socialschutzes aus demselben Princip und beabsichtigt dasselbe. Blos zwei Bemerkungen werden wir hinzufügen, eine in Bezug auf socielle Verpflichtung, die andere in Bezug auf die Mittel, sie zu erfüllen.

768.

Sie kommen mehr auf Rechnung der Gesellschaft, als der Privaten.

I. Ist die Gesellschaft verpflichtet, die Rechte und Pflichten der Individuen zu beschützen, wo die widerlichen Einflüsse der einförmiger wirkenden und besser gekannten Natur dieß nothwendig machen, so wird dieß um so mehr der Fall sein, wenn unvorhergesehene, und bisweilen unerwartete Fälle jene Rechte und Pflichten zu vereiteln suchen. Diese Fälle sind, um mich so auszudrücken, ganz und gar socielle, weil die Gesellschaft und nur sie allein gewiß sein kann, in dieselben zu gerathen. Das Individuum, welches in wenigen Lebensjahren auf wenige Schuhe Landes seine Rechte ausdehnt, und durch ein einziges Leben hindurch dem ewigen Ziel entgegengeht, kann zum Schluß desselben kommen, ohne je das Opfer, ja vielleicht nicht einmal Zeuge eines Brandes, eines Schiffbruches, eines räuberischen Anfalls gewesen zu sein. Die Gesellschaft aber, welche das Leben des ganzen menschlichen Geschlechtes lebt, und durch ihr weites Territorium mit Elementen jeder Art zu kämpfen hat, muß nothwendig theilweise von Zeit zu Zeit einen jener Angriffe aushalten, die wir in Bezug auf das Individuum zufällig genannt haben.

Die Pflicht also, Fürsorge zu treffen, liegt mehr auf ihr, als auf den Individuen, welche, wollten sie jeder etwaigen Gefahr einen proportionirten Schutz entgegenstellen, ihre Capitalien in Vorsichtsmaßregeln erschöpfen würden, ohne davon einen Nutzen zu ziehen.

769

Die Privaten helfen dazu durch Versicherungsvereine.

Die Individuen, theils von der Furcht vor der Gefahr und theils durch die Unmöglichkeit getrieben, mit ihren Privatkräften gehörig vorzusorgen, pflegen in dieser

Hinsicht zu zufälligen Associationen ihre Zuflucht zu nehmen (447.), und entheben dadurch die Auktorität vieler Sorgen, für welche die Privaten wirksamere und geeignetere Abhülfe treffen können: wirksamer, weil in einen Punkt vereint ihre Anstrengungen durchgreifender werden; geeigneter, weil der rechte Zeitpunkt für die Hülfe von individuellen Kenntnissen leichter bestimmt wird, als von universellen.

770\.
Die Gesellschaft begünstigt dieselben durch Socialmittel.

II. Die Gesellschaft hat hier also zwei Pflichten: die Anstrengungen der Privaten zu begünstigen und sie mit ausgedehntern und wirksamern Mitteln zu versehen. Dieß kann nur sie allein durch viele und mancherlei Einrichtungen bewerkstelligen, von welchen zu sprechen hier kein Ort ist: Dämme gegen Wasserüberschwemmungen, Canäle gegen Trockenheit, Wachposten gegen Feuergefahr (pompiers), Lazarethe gegen die Pest, und dann die ganze Gesundheitspolizei mit ihren verschiedenen Verzweigungen von Spitälern, Apotheken, Aerzten, Lebensmittellieferanten, Schutzmitteln gegen ungesundes Clima oder schädliche industriöse Beschäftigungen: alles dieß gibt der Statistik einen reichen Stoff zur wissenschaftlichen Behandlung, der sociellen Wohlthätigkeit zum Wirken und Ausüben. Die Moral hat hier nichts anderes zu thun, als höchstens zu bemerken, daß ohne Beschränkung der Freiheit die Sicherheit der Individuen um so größer sein wird, je vollkommner überhaupt die Gesellschaft in ihren Einrichtungen ist.

771\.
Sie gibt ihren unvollkommenen Associationen Stärke und die gehörige Richtung.

Was die Begünstigung der individuellen Anstrengungen bei gemeinschaftlichen Sicherheitsgesellschaften betrifft, so bilden sich hier zwei socielle Pflichten: die Thätigkeit derselben zu vermehren, ihnen die gehörige Richtung zu geben.

Vermehrung der Thätigkeit, 1. weil solche Associationen die neue Ausführung des ersten Socialprincips sind; 2. weil sie ein inniges Band für socielle Einheit bilden; 3. weil dadurch dem Rechte Genüge geschieht, welches Jeder bei Unglücksfällen auf den Beistand Anderer hat; 4. weil sie ein sehr kräftiges Mittel zur Erreichung des öffentlichen Wohles sind.

Diese Wirksamkeit selbst aber könnte sie gefährlich machen, wenn sie es als ihren Zweck ansehen würden, der größeren Gesellschaft zu schaden, statt sie zu unterstützen. Es ist also die Pflicht der letzteren, jene auf eine Weise zu leiten, daß sie, ohne an ihrer Wirksamkeit

einzubüßen, das Gemeinwohl befördern, wozu sie ja so von Natur aus bestimmt sind, indem jeder Theil naturgemäß für das Wohl des Ganzen geschaffen ist.

772.
Sie dürfen nicht geheim sein.

Ist es die Pflicht der Gesellschaft und hat sie ein Recht darauf, solche unvollkommene Associationen zu überwachen, so können natürlich diese sich dem Auge derselben nicht durch Geheimhaltung ihrer Existenz entziehen. Man muß also hier wohl unterscheiden zwischen dem Rechte freier Vereinigung, was gewisse populäre Regierungen ihren Unterthanen zugestanden haben, und dem Rechte, geheime Conventikel zu bilden, welche der Natur jeder Regierung widersprechen würden, da sie sich ihrem Blicke und ordnendem Einfluß entziehen, den beiden mächtigsten Triebfedern des Socialorganismus.

773.
Die Gesellschaft darf sie nicht hindern, außer wenn ihr Handeln bösartig würde.

Die einzelnen Associationen können sich also auf eine Weise bilden, daß sie ihren eigenen Zweck erreichen, und hiedurch das Gemeinwohl befördern, worauf die Gesellschaft ihr Auge zu richten hat. Ist aber das öffentliche Wohl gesichert, so kann sie von solchen Genossenschaften nichts verlangen, als höchstens, mit Gewissenhaftigkeit die Contrakte zu wahren, die sie eingegangen haben; dieß wird sie um so mehr thun müssen, wenn ihr Beistand verlangt wird, wovon wir später sprechen werden.

774.
Sittliches Gesetz für Sicherheitsvereine.

Worin besteht eine solche Gewissenhaftigkeit? Darin, daß man dem wirklich Hülfsbedürftigen den versprochenen Beistand leistet.*) Denn die menschliche Bosheit, welche Alles mißbraucht, könnte auch derlei Gesellschaften zu etwas anderm benützen, wenn sie nicht genaue und leicht anwendbare Gesetze zur Bestimmung und Ersetzung des Schadens besäßen: es könnte z. B. ein Mitglied sein eigenes Haus anzünden, wenn es einen Schadenersatz zu hoffen hätte, womit es einen Pallast bauen könnte. Gehörige Proportion zwischen der Gewißheit des Schadens, seiner Quantität, seiner Zufälligkeit, den Beiträgen des Beschädigten, den Kräften und der Anzahl der Mitglieder: dieß sind die Billigkeitsprincipien, auf welche die Treue und die

*) Bentham, ein ebenso ausgezeichneter Finanzmann als unverschämter Moralist, hat eine sehr gute Abhandlung über diese Sicherheitsverträge. (Theil I. Seite 167 und anderswo.)

Gewissenhaftigkeit solcher Gesellschaften sich stützen muß. Die Kräfte und Anstrengungen zu befördern, die Verirrungen zu verhindern, ist also die Pflicht der Auktorität, um zufälligen Unglücksfällen durch den Schutz der Rechte des Einzelnen zuvorzukommen.

§. III. Socialschutz gegen den Tod.

775. Was wird wohl die Gesellschaft gegen diesen unerbittlichen und unüberwindlichen Feind vermögen? Wir haben schon gesehen, daß sie viel vermag, bevor das Opfer wirklich fällt. Hat der Tod aber sein Opfer gefordert?... Die Gesellschaft wird dann in religiösem Sinne die Gebeine in einen Sarkophag sammeln, und dafür sorgen, den Verstorbenen bei den Seinigen dadurch zu ersetzen, daß sie ihnen ihre Rechte und Pflichten schützt, und jene häusliche Genossenschaft unterstützt, die der Verstorbene, selbst Glied der öffentlichen Gesellschaft, während seines Lebens geleitet hat. Besprechen wir diesen dreifachen Schutz, welchen sie den Ueberresten des Verstorbenen gewährt.

3. Dreifacher Schutz gegen den Tod.

Begräbniß.

776. Nur ein Wort über das Begräbniß: man sehe hierüber die gelehrte Abhandlung Grotius.*) Wir wollen hier blos das Socialrecht und die Socialpflicht andeuten, auf diese Weise die Verstorbenen zu beschützen, 1. weil der Mensch nothwendig in seinem Nächsten das Bild verehren muß, welches die schaffende Gottheit von sich in jedem Menschen abgedrückt hat; 2. weil die Unsterblichkeit der Seelen die Leichname zu einem Gegenstand der Ehrfurcht macht; 3. weil die Idee der Auferstehung, wie sie von der Güte Gottes dem Menschen versprochen ist, wenn auch nicht natürlicher Weise gekannt noch verlangt, doch der natürlichen Neigung entsprechend ist; 4. den Thieren die Ueberreste unserer Theueren zu entziehen, gebietet uns die Natur unserer Affekte; 5. die Feierlichkeiten, wodurch das Begräbniß verherrlicht wird, tragen dazu bei, das Faktum des Todes zu vergewissern: ein Faktum, welches für die Gesellschaft wegen Veränderungen in den Socialbeziehungen und der Nachfolge in die Rechte des Verstorbenen äußerst wichtig ist; 6. diese Feierlichkeiten erwecken im Menschen Gedanken an eine

Achtung gegen die Gräber.

*) J. B. et P. l. II. c. 19.

zukünftige Vergeltung, und ermuthigen daher zu einem sittlichen Leben für die Gegenwart.

777. Diese und viele andere ähnliche Ursachen, wie sie sich aus unserer Natur ergeben, verpflichten die Gesellschaft, die Asche der Hinübergegangenen zu verehren, selbst auf dem Schlachtfelde, denn die Lebenden können mit den Todten nicht mehr kriegen. Auch die heidnischen Nationen, nur die wildesten ausgenommen, hielten das Grab für heilig, und erklärten sich dadurch für eines der wichtigsten Socialdogmen, für die künftige Vergeltung. Blos die Verbrechen, und namentlich Gottesraub und Selbstmord, hatten darauf keinen Anspruch, weil gerade sie sich jenen Gefühlen entgegensetzen, welche den Leichnam verehrungswürdig machen. Der Gottesraub (und verhältnißmäßig auch andere größere Verbrechen) ist der Ehrfurcht gegen Gott, Selbstmord der Ehrfurcht gegen den eigenen Körper entgegengesetzt.

Uebereinstimmung des ganzen menschlichen Geschlechts.

Dieß genüge über den bürgerlichen Schutz für die Verstorbenen: sehen wir nun, wie die Gesellschaft ihre moralische Existenz beschützt, welche sich im Testament und in den Erben der Gefühle der Verstorbenen fortsetzt.

Schutz der Rechte, Pflichten und der Familie.

778. Da der Schutz der Socialgesetze die Gesellschaftsmitglieder nicht unsterblich machen kann, so thut er wenigstens alles Mögliche von seiner Seite, um ihren Socialbeziehungen mittels des Nachfolgerechts eine Art von Unsterblichkeit zu verleihen. Hieraus entsteht größtentheils die Beständigkeit der Gesellschaft, wovon wir früher gesprochen haben (444 u. f.), als es sich darum handelte, wie eine entstehende Gesellschaft in einer Hinsicht immer die Erbin der früheren dahinschwindenden ist. Um einen Begriff von den natürlichen Formen dieses Rechtes zu haben, müssen wir untersuchen, 1. welchen Antheil bei solchen Dispositionen die Gesellschaft habe, 2. welchen das Individuum?

Untersuchungen im Bezug auf Nachfolge.

779. Gewiß hört mit dem Tode jedes Recht des individuellen Dominiums auf, weil die Wurzel desselben nicht mehr vorhanden ist (398 u. 399.), die Pflicht nämlich, Körper und Leben sich zu erhalten. Nach dem Tode des Herrn blieb also Hab und Gut, natürlicher Weise zu sprechen, dem ersten Okkupirenden, und es scheint mir nicht genügend, was Grotius

Mit dem Tode verschwindet jedes individuelle Dominium; das sociale bleibt.

sagt*), daß aus der Voraussetzung des vermeintlichen Willens des Verstorbenen naturgemäß das Erbrecht ab intestato entstehe. Würde wohl ein Recht, welches sich auf Voraussetzungen, und zwar oft sehr unsichere, stützt, von großer Kraft sein (362 u. 348.), besonders in einem Gegenstande von solcher Wichtigkeit?

780. Beweis desselben aus dem hypotaktischen Recht.

Versuchen wir einen mit meinen Principien mehr zusammenhängenden Weg, der, wenn ich mich nicht irre, auch überzeugender ist, und sich ganz unerwartet bei der Behandlung des Gegenstandes mir geöffnet hat. (418.) Jede Gesellschaft besteht in der Zusammenwirkung zum Gemeinwohl durch den Gebrauch gemeinschaftlicher, materieller Mittel (306.); und so wie dieß Zusammenwirken ohne eine die Kräfte vereinigende Autorität nicht Statt haben könnte, würde eben auch keine Gesellschaft ohne Regeln der Obrigkeit angenommen werden können. Die Gesellschaft sowohl, als die Auktorität haben also irgend ein Recht auf die zeitlichen Güter der Gesellschaftsglieder, welches sich aus der Natur der Association selbst ergibt, und daher um so durchgreifender ist, je inniger das Associationsprincip in der Gesellschaft besteht (erste Abhandlung). Jede Wirkung ist ja ihrer Ursache proportionirt. Dieses Recht wurde von den Publicisten bei der Familie zu wenig beachtet, weil sie meistens die öffentliche Gesellschaft als ein Aggregat zerstreuter Individuen betrachteten.**) Nimmt man aber die von uns auseinandergesetzte Theorie hypotaktischer Genossenschaften an, so wird sich in der Familie eine Art von Hoheitsrechten bilden, welche zwar den öffentlichen in Bezug auf das Gemeinwohl untergeordnet sind, aber auf das Individuumsrecht, in Bezug auf das häusliche Wohl, leitend einwirken.

781. Hieraus entsteht eine Art von häuslichem Hoheitsrecht.

Nimmt nun nach diesen Principien, wie wir sie in der ersten Abhandlung bewiesen haben, der Tod wirklich immer das Dominium mit hinweg? Wenn ein isolirtes Individuum stirbt, welches von jeder Partikulargesellschaft unabhängig war, dann allerdings. Der Tod hat jede Spur dieser vereinzelnten Existenz verwischt. Wenn aber das Individuum zu einer Familie gehörte, was war es dann? Glied einer Gesellschaft,

*) L. II. c. 7. §. 4.

**) Sieh *Beccaria*: dei delitti e delle pene §. 39. Dello spirito di famiglia.

in welcher ein Einheitsprincip von der Natur selbst aufgestellt ist. (490 u. f.) Es bildete also mit diesen Individuen ein einziges Wesen, dessen Mittel zum gemeinschaftlichen Wohl angewendet werden mußten; und die übrigen Familienmitglieder hatten ein positives Recht auf den Genuß der Güter dieses Mitgliedes *) (nach gewissen Gesetzen, die wir hier als für unsern Zweck fremdartig nicht näher behandeln wollen), wie es selbst auch von den Gütern der Andern genießen konnte. Sie hatten also schon auf irgend eine Weise diese Güter durch die Uebereinkunft über das gemeinschaftliche Dominium okkupirt, und die häuslich sociele Auktorität hatte schon eine Art von Hoheitsrecht auf jene Socialmittel. Deßwegen kann man beim Tode des Herrn Hab und Gut desselben nicht mehr als rein verlassen betrachten. Die Familie ist immer dieselbe; die Veränderung im Haupte ist, wenn gleich ein Sprung in der individuellen Ordnung, doch eine Fortsetzung in der häuslichen. Ja, da die häusliche Einheit von der Art ist, daß sie mehr als jede andere Gesellschaft vom Individuellen an sich hat (492.), so kann man kaum sagen, daß in einem solchen Falle die Person des Hauptes gänzlich geändert wurde.

782. Hieraus entsteht das Recht der Nachfolge.

Setzen wir nun voraus, daß der Herr, ohne in einer von Natur gebildeten Familie gewesen zu sein, vielmehr den Theil einer freiwilligen, häuslichen, vollkommenen Gesellschaft gebildet habe, so werden die Pflichten weniger streng zu nehmen sein, weil die Ursache der Association selbst weniger verpflichtend ist. (446. 615.) Aber was wir schon gesagt haben, läßt sich mit den gehörigen Veränderungen auch auf den gegenwärtigen Fall ausdehnen. Dasselbe sage man bezüglich der Verpflichtungen, die er als Glied der öffentlichen Gesellschaft hat. Die in einer Partikulärgesellschaft konkret gewordene Socialeinheit, welche aus der Pflicht der Geselligkeit entsteht, ist also die Grundlage für jede Succession (die man besser Fortsetzung des Dominiums nennen würde), wie sie auch die Grundlage des ganzen sociellen Handelns ist. Die häusliche und öffentliche (des Fiskus) Succession

*) Auch Bentham bemerkt diese Wahrheit, ohne jedoch das universelle Princip davon wahrzunehmen: „L'homme n'est pas un être solitaire .... des compagnons partagent avec lui dans le fait des biens qui lui appartiennent dans le droit." Tom. I. pag. 94.

lassen sich also auf ein und dasselbe Princip zurückführen, nämlich auf die socielle Einheit.*)

783. Verschiedene Anwendung.

Dasselbe Princip kann durch die Mannigfaltigkeit der persönlichen Rechte und durch Rechtscollisionen verschiedene Anwendungen erfahren. Die häusliche von der Natur selbst gebildete Association steht gewiß höher als jede andere Vereinigung, und hebt daher bei einer Collision mit den Rechten des Staates deren Wirksamkeit auf. Wie weit aber wird die öffentliche Gesellschaft den übrigen Arten von häuslichen Gesellschaften nachstehen müssen? Und bei der von der Natur selbst gebildeten Gesellschaft, welche Rechte werden die gewichtigeren sein, die Rechte des Sohnes, oder jene der Gattin oder Brüder, der Ascendenten u. s. w.? Meine Antwort ist diese: Wo besteht eine innigere Einheit im Sein, in den Gedanken, in den Gefühlen, im Handeln mit dem Verstorbenen? Von wem hängt vorzüglich die *Fortdauer* jenes Wesens ab, welches durch das Successionsrecht *unsterblich* gemacht werden soll? Das *Princip* und der *Zweck* des Successionsrechts bilden die beiden Hauptelemente, mittelst welcher über den Werth der natürlichen Rechte in diesem Punkte geurtheilt werden kann. Die Anwendungen sind aber dermaßen zahlreich, daß wir lieber schweigen, als in dieses Meer uns hineinwagen wollen. Man lese hierüber die Juristen, und wende auf sie unsere Principien an.**)

---

*) Ich weiß nicht, ob diese Gründe von dem Auktor eines gewissen Werkchens, das kürzlich in Palermo erschienen ist, gehörig gewürdigt wurden. Er sagt nämlich Seite 27 auf eine wirklich sehr freie und diktatorische Weise: „Es „hatten also alle Jene Unrecht, welche die Successionen als etwas Naturrechtliches „betrachteten, und es ist nicht wahr, daß die lex Voconia, die nur gegen den „weiblichen Luxus gerichtet war, und den Römern verbot, auch die einzige, „eigene Tochter über eine gewisse Summe hinaus zur Erbin einzusetzen — „es ist nicht wahr, daß dieses Gesetz ungerecht und hart war, wie es dem „heiligen Augustin geschienen hat; und der so schwache Justinian machte sich „weiter keine große Ehre, wenn er in der Novella 21 das alte Jus ein barbarisches nennt, weil es bei den Successionen das männliche Geschlecht dem „weiblichen vorzog." Sieh Idee sulla popol. pag. 27. Die in dem Successionsrechte vorgegangenen Veränderungen beweisen keineswegs, daß es ein rein *bürgerliches* Institut sei.

**) Geben wir nur ein Beispiel = Es fragt sich, ob der *Sohn oder die Tochter nachfolgen soll*? Der Titel der *Einheit* ist bei beiden gleich;

784.
Auch auf die politische Ordnung.

Nur eine Bemerkung glauben wir machen zu müssen, weil es sich um einen Umstand handelt, der das ganze Problem ändert. Die Familie, welche von uns bisher als eine Genossenschaft bürgerlicher Ordnung betrachtet wurde, kann bisweilen in der öffentlichen Gesellschaft einen Theil des politischen Organismus bilden. Dieß waren die Stämme Israels, die patrizischen Familien, ja sogar, wie Montesquieu behauptet*), alle Familien in Rom, die senatorischen in Venedig und Genua, die adeligen in jeder Lehensregierung u. s. w. In diesem Falle bedingt die Erhaltung der Familien zugleich die Erhaltung der sociellen Formen und des Staatsorganismus. Deßwegen nehmen die Successionsrechte und ihre Unterordnung eine ganz andere Gestalt an. Mit dem Zugrundegehen eines Stammes in Israel waren die Hoffnungen der ganzen Nation und ihre Religion gefährdet; mit dem Erlöschen einer adeligen Familie im Feudalsysteme war auch nothwendig der Verlust einer Stütze des Thrones verbunden. Was Wunder also, wenn ganz besondere Gesetze die Successionen bei den Hebräern, bei den Lehensgütern, und vorzüglich bei den vom Herrscher verliehenen Gütern bestimmten?

785.
In einem solchen Falle ändert sich das Successionsgesetz.

Ziehen wir den Schluß. Die Nachfolge in den Dominien entsteht aus der sociellen Einheit und aus dem Trachten nach Fortdauer. Sie bewahrt eine Proportion mit diesen Elementen, so lang der häusliche Zustand nicht zu einem organischen Theile der politischen Association, oder zu einem derselben eigenen Dominium geworden ist.

786.
Recht des Individuums auf Testamentsverfertigung. Auf

Sollte aber das Individuum bei der Disposition über sein Hab und Gut im Todesfall gar keinen Antheil haben? So lang es lebt, kann es natürlich ohne

die Fortdauer aber des Vaters ist mehr beim Sohn als bei der Tochter. — Geht die Gattin dem Sohne vor? — Die Einheit im Handeln (492.) spricht mehr für die Gattin, jene des Seins für den Sohn; der ususfructus also, oder die Nutznießung wird der Gattin bleiben, das Dominium dem Sohn: um so mehr, da der Titel der Fortdauer ganz für den Sohn spricht. — Geht der Freund oder die Gesellschaft (der Fiskus) vor? — Die Einheit des Freundes ist in einem Intestatfalle eine rein geistige, die socielle aber ist reell und äußerlich; sie geht also in der sociellen Ordnung vor. (724.)

*) Esprit des lois. l. 27.

welche Weise von der Natur verliehen? Verletzung fremder Rechte*) durch Veräußerung nach Belieben disponiren, auch in der Form einer donatio mortis causa (415.); die Veräußerung supponirt aber eine Annahme von der andern Seite, diese setzt ein Mitwissen voraus; die Kenntniß der testamentarischen Dispositionen bringt aber für den Sterbenden einen doppelten Schaden mit sich, indem er auf der einen Seite alle Jene beleidigt, deren Habsucht er nicht befriedigt, und auf der andern Seite bei der zum Erben auserwählten Person Ungeduld nach dem Besitz erregt.

787. Auf welche Weise von der Gesellschaft durch positives Gesetz? Die Gesellschaft hat also durch Kenntnißnahme und Authentisirung noch nicht veröffentlichter Testamente dem Sterbenden den letzten Trost des socialen Schutzes zugesagt, und ihm ein Mittel in die Hand gegeben, wodurch er in diesem Augenblicke die ihm geleistete Hülfe aufmuntern und belohnen kann, ohne sich der Gefahr aussetzen zu müssen, gedrückt oder verlassen zu werden. Dieß ist nun, wie man deutlich sieht, ein positives Gesetz, zur Begünstigung und Unterstützung der Rechte des Sterbenden, nicht aber ein Naturgesetz für die Succession.

788. Epilog zum Successionsrecht. Wiederholen wir kurz, was wir gesagt haben. An und für sich trachtet die natürliche Succession dahin, die Existenz des Individuums bei Jenen zu verlängern, mit welchen es in der innigsten Vereinigung gestanden ist. Sie kann nun allerdings durch das Naturrecht, durch positive Uebertragung und Annahme des Dominiums inter vivos modificirt werden; nicht aber durch eine nachträgliche Erklärung des letzten Willens. Dennoch bestättigt die Gesellschaft die Testamente vernünftiger Weise durch ein positives Gesetz. Jedes dieser Gesetze ist ein wahrer Socialschutz für die sowohl physische als moralische Person, weil es ohne Gesellschaft keine Succession ab intestato geben könnte, noch auch eine sichere Uebertragung des Dominiums, oder überhaupt ein testamentarisches Recht.

789. Epilog über den Socialschutz gegen die Gefahren der physischen Ordnung. Hieraus sieht man, wie die Gesellschaft die physische und moralische Existenz des Individuums gegen die Angriffe vertheidigt, welche von der materiellen Welt entweder durch ständige Ursachen eines allmähligen Verfalls oder durch zufällige Unglücksfälle, oder endlich durch den Todesfall gemacht werden. Jetzt werden wir von dem Schutze sprechen,

---

*) Ernährung der Söhne, Bezahlung von Schulden, Ausgaben für die Leiche, fideikommissorische Rechte u. s. w.

welchen uns die Gesellschaft gegen Feinde angedeihen läßt, die ihrer Natur nach, wenn nicht furchtbarer, gewiß schuldvoller sind — gegen die Feinde der moralischen Ordnung.

Dritter Artikel.

Socialschutz gegen die Feinde der moralischen Ordnung.

§. I. Welches sind diese Feinde? Rechte der Auktorität auf ihre Bekämpfung.

790. *Was ist ein Verbrechen?* Der Feind der Gesellschaft in moralischer Ordnung ist das Verbrechen, welches als socielle Unordnung für die Gesellschaft wesentlich zerstörender Natur ist. Wir sagen, daß das Verbrechen eine socielle Unordnung sei, weil, wenn gleich grammatikalisch jede Schuld so genannt werden kann, doch die Juristen dieß Wort blos für jene Schuld gebrauchen, welche ein anerkanntes Recht eines Dritten verletzt. Ich sage Schuld, nämlich einen moralischen Akt, der mit freiem, überlegtem Willen geschieht (125 u. f.): welche verletzt, d. h. dem Andern schädlich ist, in einem anerkannten Rechte, d. h. in einem solchen, dessen Verletzung äußerlich erkannt und genau geschätzt werden kann (352.), und deßwegen einer öffentlichen Correktion oder Strafe unterliegt. (724.) Eine solche Schuld ist eine Unordnung, weil sie das Recht, die natürliche Folge der Ordnung verletzt (347 u. f.); sie ist eine socielle Unordnung, weil sie die Rechte Anderer, nämlich der Associationsmitglieder, verletzt. (322.)

791. *Die Auktorität muß es bekämpfen.* Hieraus folgt, daß die Auktorität, der es als Princip socieller Ordnung zusteht, die freien Willenskräfte durch bestimmte Mittel zu einem gemeinschaftlichen Zweck zu leiten, von Natur aus verpflichtet ist, sich dem Verbrechen zu widersetzen, und die Gesellschaft gegen seine Angriffe zu schützen.

792. *Irrthümer Montesquieu's und Romagnosi's.* Man muß hier auf zwei Irrthümer aufmerksam machen: 1. Auf jenen Montesquieu's, welcher sagt*), daß in einer und derselben Person, ohne Verletzung der Freiheit und Sicherheit, nie die Exekutiv- und Richtergewalt vereint sein könne. Wenn das Wiederordnen die Pflicht des

---

*) Esprit des lois. l. XI. c. 6.

[illegible] ist, so gehören alle Socialgewalten wesentlich einer physischen oder moralischen Person an; und die immaginäre Unterscheidung Montesquieu's würde, wie der Herausgeber Bentham's richtig bemerkt*), die Idee der Staatswissenschaft vernichtet haben.**)

Der andere Irrthum Romagnosi's besteht darin, daß er mit dem von ihm citirten Barkley der höchsten Auktorität die Richtergewalt zutheilt, und hieraus allein die Nothwendigkeit einer souverainen Gewalt entnimmt.***) Es ist dieß ein Irrthum nicht nur auf dem Felde der Spekulation, sondern auch auf jenem des Faktums. Die Forschungen sagen uns, daß der Mensch für die Gesellschaft gemacht sei (und Romagnosi bestättigt dieß nur zu sehr, da er supponirt, daß ohne Gesellschaft der Mensch einem Thiere gleiche), daß die Gesellschaft durch übereinstimmende Mittel nach einem Zweck trachtet (306.), und daß diese Uebereinstimmung zwischen freien Wesen, wenn man sie auch nicht schlecht voraussetzt, eine Auktorität erheischt. (426.) Nicht die Bosheit also, sondern die menschliche Freiheit ist die Ursache der Souverainität.

Das Faktum aber sagt uns, daß es bei jeder Regierung zwei Arten von Gesetzen gebe: die einen, um bei den Gliedern der Gesellschaft die Uebereinstimmung im Gebrauch gehöriger Mittel zu erzeugen, unter welchen die Gesetze einige auswählen, und sie verpflichtend machen, andere aber verbieten, und dadurch für strafbar erklären (346.); die andern, um durch Strafen die Widerspenstigen zur Ordnung zu bringen. Wenn die Menschen immer durch die moralische Pflicht sich führen ließen, wäre es gewiß nicht nothwendig, daß die Auktorität durch Strafen etwas erzwinge; aber leiten müßte sie doch durch die Gesetze in allem dem, was zum Gemeinwohl gehört; wie könnte sich sonst je aus Menschen eine Gesellschaft bilden? Ihre Rechtschaffenheit würde allerdings bewirken, daß alle gute Mittel zu einem guten Zwecke gebrauchten, nicht aber daß sie gemeinschaftliche Mittel zu einem gemeinschaftlichen Zwecke anwendeten.

---

*) Bentham stimmt übrigens mit Montesquieu überein (t. III pag. 4.), wo er nicht will, daß man im Namen des Königs Recht spreche. In den Polyarchien hat er Recht, weil in ihnen der König nicht die höchste Gewalt ist: in den Monarchien aber ....

**) Oeuvres t. III. pag. 80.

***) Genesi del dritto pen. §. 406.

793. Ueber die Gewalt zu verzeihen.

Die Autorität ist also die Hüterin der Ordnung, und daraus entsteht für sie die Pflicht, sie gegen das Verbrechen, als sociale Unordnung zu schützen, und mithin das Recht zu strafen. Wenn sie das Recht zu strafen besitzt, so muß es ihr wohl auch zustehen, zu sehen, ob man strafen müsse oder verzeihen könne.

Die wüthende Anarchie gab sich alle Mühe, dem König den Scepter der Milde, wie das Schwert der Gerechtigkeit zu entreißen, und sie hat darin ganz consequent nicht nur für ihre Vortheile, sondern auch für ihre Theorien gehandelt. Da nämlich nach ihr jede Gesellschaft eine Republik ist, so ist die höchste Gewalt nie bei dem König, und der König kann daher nicht von den Gesetzen dispensiren.

Diese irrigen Theorien verschieben aber blos das Problem, ohne es zu lösen, und weil die höchste Gewalt nach ihnen bei dem Volke ist, so stellt sich die Frage nun so, ob das Volk begnadigen könne, da dieses Recht nothwendig aus der höchsten Gewalt folgt.

794. Einwürfe Bentham's.

Bentham, welcher zur Abschaffung des Begnadigungsrechtes sich hinneigt (unter der Bedingung jedoch, daß auch die Todesstrafe abgeschafft werde), vereinigt alle seine Gründe in ein Dilemma: „Entweder ist die Strafe nicht nothwendig, und sie „darf nicht angewendet werden; oder sie ist nothwendig, und dann „darf man sie nicht nachlassen."*) Er bestättigt und entwickelt diesen Beweis, indem er zeigt, daß 1. das Gesetz alle verzeihlichen Fälle voraussehen kann, und so wird durch die Gnade kein Gesetz umgangen; 2. die Gewalt, zu verzeihen, steht im Widerspruch mit der gemachten Drohung; diese will das Verbrechen abschrecken, jene es aufmuntern**); 3. das Recht, zu begnadigen, macht den Souverain verhaßt, indem es ihn als schwach zeigt, wenn er verzeiht, oder als grausam, wenn er darauf besteht; 4. dient die vom Gesetze vorgeschriebene Strafe zum allgemeinen Wohl, so ist die Nachlassung derselben ein Uebel für das Ganze. Es seien also, so schließt Bentham, mild die Gesetze, die Ausführung unerbittlich.

*) Oeuvres t. I. pag. 185.

**) Dieser Beweis ist gegen den Auktor, weil der Verbrecher durch eine vom Gesetz bestättigte und daher ständige und notorische Begnadigung sich vielmehr aufgemuntert fühlt.

795. Antwort. Die Begnadigung ist eine Ausnahme und geschieht zum Besten des Ganzen.

Diese Beweise schließen eine durch Ungenauigkeiten und bei gewissen Publicisten auch durch boshafte Anspielungen und bittere Ausfälle getrübte Wahrheit in sich. Das zu Grund gelegte Dilemma ist viel zu allgemein. Die Strafe kann gewöhnlich nothwendig sein, in einzelnen Fällen aber können sich durch die außerordentliche Mannigfaltigkeit der concreten Fakta Umstände für Ausnahmen darbieten. Zu behaupten, daß das Gesetz dieß vorhersehen soll, heißt nichts anderes als behaupten, daß der Gesetzgeber entweder kein Gesetz machen dürfe, dessen Materie Ausnahmen erleidet, und dieß ist lächerlich, oder daß er alle möglichen Zufälle in seinen Gesetzen erschöpfen soll, und dieß ist unsinnig, oder daß er für gewisse allgemein angedeutete Verbrechen Begnadigung gestatten kann, und dieß letztere heißt nichts anderes, als das Begnadigungsrecht vertheidigen, während man es abschaffen will.

Hieraus sieht man, daß das Gesetz, wenn es gleich für das Gemeinwohl bestimmt ist, doch auch Ausnahmen zum gemeinen Besten erlauben kann; und wohl beweisen es jene zwei Fälle, welche Filangieri anführt*), und jene, welche Bentham im Allgemeinen als vorauszusehen angenommen hat. Es ist also kein Widerspruch zwischen der Gewalt zu verzeihen und dem Pönalgesetz vorhanden, weil sie zwei verschiedene Zwecke haben. Dieses will das Verbrechen abschrecken, jene aber die in Gefahr stehende Gesellschaft oder den Unglücklichen, welcher sich ohne besondere Bosheit vergangen hat, erhalten. Beides geschieht zum Wohl des Ganzen.

796. Gesetze für das Begnadigungsrecht.

Was in den Beweisen der Gegner Wahres liegt ist, 1. daß die Gnaden nur zum Wohl des Ganzen und daher selten und aus wichtigen Beweggründen ertheilt werden dürfen, und 2. daß je vollkommner das Gesetzbuch ist, um so seltner die Begnadigungsfälle sein werden. Wie es aber unter den Menschen nichts absolut Vollkommenes geben kann, so kann man auch das Recht, zu begnadigen, nicht absolut leugnen oder abschaffen.

Und seine Grundlagen.

Diese gegebenen Regeln, statt das Begnadigungsrecht abzuschaffen, setzen es vielmehr nothwendig voraus. Und es ist wirklich nothwendig, 1. weil der Geist des Gesetzgebers doch beschränkt ist; 2. weil die Personen und Dinge, über welche die

---

*) Scienza della legislazione c. 57. (t. 3. p. 405.)

Gesetze verfügen, veränderlich sind. „Aendert die Gesetze, sagt Bent- „häm, wenn sie schädlich werden." Als wenn es gewiß wäre, daß das entgegengesetzte Gesetz das vollkommenste wäre, oder als wenn ein Mißstand, welcher die Gnade nothwendig macht, das ganze Gesetz für schlecht erklärte. Die materiellen Veränderungen in der Gesellschaft, die allmählig die Veränderung des Gesetzes nothwendig machen, gehen nicht in einem Augenblicke vor sich. Behält sich ja der Ewige, wie eine gesunde Philosophie lehrt, das Recht vor, die Gesetze der Natur aufzuheben, was Wunder also, daß auch der menschliche Geist beim Ordnen der Gesellschaft bisweilen seine Verfügungen umgeht?

Sieht man auf den Zweck (806.) des Pönalrechtes, so ist es gewiß, daß Fälle vorkommen können, in welchen der Zweck schon erreicht ist, ehe es zur ganzen Ausführung der Strafe kommen konnte. Warum soll da die Gerechtigkeit ungerecht werden müssen, um unerbittlich zu bleiben? —

797.
Epilog.

Nehmen wir also an, daß die Gewalt, zu verzeihen, wie jene, zu dispensiren (wovon wir später sprechen werden), der Auktorität als höchster Leiterin der Gesellschaft wesentlich inne wohnt, und aus der Natur der Menschen und Dinge entsteht; daß der Gebrauch einer solchen Gewalt sich, wie alle übrigen Akte der Auktorität durch Gesetze der Billigkeit und Gerechtigkeit und durch die Rücksichten auf das Gemeinwohl bestimmen müsse. Ich sagte, wie jene zu dispensiren, weil in der That Begnadigen nichts anderes ist, als vom Strafgesetze dispensiren, und sie beide aus denselben Principien hervorgehen, und nach demselben Ziele streben. Bei beiden aber ist der Gebrauch eben so nothwendig, als der Mißbrauch schädlich.

798.
Das Verbrechen bestrafen und ihm zuvorkommen, zwei Pflichten der Gesellschaft.

Ausgerüstet mit der Gewalt, zu strafen und zu begnadigen, soll sich die Auktorität derselben zum Schutz der öffentlichen Ruhe bedienen. Auf welche Weise muß sie diesen Socialschutz gegen das Verbrechen ausüben? Natürlich auf zweierlei. Durch Verhütung desselben, oder durch Bestrafung. Sprechen wir zuerst vom Pönalrechte. Dieß wird uns den Weg bahnen, um zu den Präservativmitteln gegen Verbrechen zu kommen.

§. II. Grundlagen für das Pönalrecht.

799. *Meinungen der Vertheidiger des Socialvertrags.*

Woraus entsteht in der Gesellschaft das Pönalrecht? Die Moralisten vom Utilitätssystem mußten sich Mühe geben, es aus der Liebe zu sich selbst herzuleiten, und haben hiezu verschiedene Wege versucht. Die Einen behaupteten, daß die Individuen durch den Socialvertrag der Gesellschaft das Pönalrecht überlassen haben, welches Jeder über sich selbst hat. Sie begegnen dabei einer großen Schwierigkeit, — Niemand nämlich hat das Recht, sich selbst zu tödten —. Spedalieri aber antwortet darauf, daß Jeder, wie er im Falle einer Feuersbrunst das Recht hat, mit Lebensgefahr sich aus dem Fenster zu stürzen, um einem gewissen Tode zu entgehen, auch im Socialvertrage das Recht besitze, sich bedingungsweise umzubringen, um dem gewissen Tode zu entgehen, der ihn im Naturzustande erwartete. Nach dem, was wir im X. Kapitel des zweiten Theils gesagt haben, ist es unnöthig, auf's Neue das Unsinnige eines Rechtes zu bekämpfen, welches aus einem nie gemachten Vertrage, aus einem Naturzustande entsteht, der mit einer Feuersbrunst verglichen werden kann (o stiefmütterliche Natur!), und aus so vielen andern Phantasien, die jetzt entweder vergessen, oder von jedem besser denkenden Philosophen verlacht werden.

800. *Meinung anderer Utilitätsmoralisten.*

Andere begründeten das Pönalrecht auf dem Vertheidigungsrechte*), nachdem sie zuvor das Recht der Vertheidigung aus der Liebe zu sich selbst hergeleitet haben. Romagnosi**) entnahm daraus, daß die strafende Gewalt kein Recht mehr auf die Strafe habe, sobald das Vergehen gänzlich in der Vergangenheit liege. Da aber in einer Gesellschaft jedes ungestrafte Verbrechen sich zu wiederholen trachtet, so macht die künftige Schuld die Strafe des vergangenen Verbrechens erlaubt. Diese Theorie des genannten Auktors verführte Viele durch die ihr beigemischte Wahrheit; ihre Hauptirrthümer bestehen aber darin:

---

*) So Filangieri, Beccaria, Romagnosi u. s. w.

**) Genesi del dr. pen. §. 325. Diese Theorie schreibt man dem Hobbes zu, und sie wird von Cousin gebilligt; Hist. de la philos. mor. leç. 7. p. 442. „En la vengeance ou imposition des peines il ne faut pas regarder au mal passé mais au bien à venir."

Sie ist den gewöhnlichen Begriffen und der göttlichen Gerechtigkeit entgegen.

1. daß sie den universellen Ideen widerspricht, der Grundlage jeder gesunden Philosophie, weil nämlich der erste Begriff, der in unserm Geiste bei dem Worte (gesetzlicher) Strafe entsteht, der Begriff von Bestrafung ist.*) Man bestraft aber nicht das Zukünftige, sondern das Vergangene, und man bestraft nach den gewöhnlichen Begriffen auch ohne Rücksicht auf den zukünftigen Schaden des Bestrafenden. So straft ein Vater seinen Sohn, wenn er auch nichts für sich zu fürchten hat. Der gewöhnliche Begriff von Strafe entsteht also in seiner ganzen Fülle nicht aus dem Rechte der Vertheidigung allein.

Die zweite üble Folge aus der Pönaltheorie Romagnosi's besteht darin, daß sie die ewige Gerechtigkeit verhaßt macht, weil sie die vergangenen Verbrechen bestraft, ohne sich vor der Zukunft fürchten zu müssen. Ich begreife wohl, daß der Auktor erwidern könnte, man dürfe nicht nach unserer Gerechtigkeit die ewige messen. Wenn aber der menschliche Geist mit dem göttlichen in Einklang ist (112.), obgleich unendlich tiefer stehend, so müssen auch die menschlichen Begriffe der Gerechtigkeit mit den göttlichen übereinstimmen.

801.

Wahre Grundlage des Pönalrechts; das unbestrafte Verbrechen ist an und für sich eine Unordnung.

Nach unsern Principien hoffen wir die gewöhnlichen Begriffe und die ewige Gerechtigkeit in den Augen der Philosophie rechtfertigen zu können. Kraft des ersten Socialprincips: Wirke das Wohl der Andern, muß die Auktorität, welche dazu bestimmt ist, alle Glieder der Gesellschaft durch ihre Vereinigung beim Gebrauch der äußern Mittel gegen einen gemeinschaftlichen Zweck hinzuleiten, sie wieder zur Ordnung zurückführen, wenn sie dieselbe verlassen haben. (791.) Die Ordnung besteht aber in den rechten Verhältnissen der Dinge; das Verhältniß zwischen dem menschlichen Akte und seinen Folgen erfordert, daß aus einem guten Akte der Besitz des Wohls und der Freude hervorgehe (16 u. 37.), und so ist die Nichtahndung des Lasters an und für sich eine Unordnung**)

---

*) *Bentham* tom. II. pag. 1.: „Le mot peine, ou pour éviter tout équivoque, punition est un de ceux etc...."

**) Bisher gesteht Bentham ein (ohne gewiß das wahre Motiv zu kennen), daß „le spectacle d'un criminel jouissant en paix des fruits de son crime „est .... une insulte publique à la justice à la morale" (tom. I. pag. 172.).

(und gerade aus der Evidenz einer solchen Unordnung pflegen die Atheisten ihre Beweise dafür herzunehmen, daß es in der Welt keine Vorsehung gebe, weil Verbrechen begangen werden).

802. Die Gesellschaft muß so viel als möglich abhelfen.

Diese Unordnung, welche vom Volk selbst anerkannt wird, wenn es im Anblick glücklicher Verbrechen wüthet*), kann die Gesellschaft nicht in einem zukünftigen Leben gut machen, weil sie dazu bestimmt ist, die äußerliche Ordnung im gegenwärtigen Leben zu erhalten. (724.) Sie muß also die Ordnung im gegenwärtigen Leben wieder herstellen. Sie muß darnach streben, daß, so viel es bei ihr steht, dem Verbrechen eine Verminderung von Wohl und Freude entspreche. Diese Verminderung von sinnlichem Wohl zur Wiedervergeltung für eine böse Handlung ist das, was wir Strafe nennen.

Aus Liebespflicht gegen den Schuldigen, gegen die übrigen Glieder der Gesellschaft und gegen Gott.

Wenn sie so handelt, erfüllt sie die erste Socialpflicht gegen den Schuldigen sowohl, als gegen die übrigen Glieder der Gesellschaft und gegen den Schöpfer.**) Gegen den Schuldigen, weil sie ihm durch Entziehung materieller Güter, so viel es bei ihr steht, eine Anregung zum sittlich Guten gibt, worin das wahre Wohl des Menschen auf Erden besteht***); gegen die Glieder der Gesellschaft, weil sie in ihrem Geiste die Unordnung eines über das ungeahndete Verbrechen gebildeten Urtheils verbessert; gegen den Schöpfer und höchsten Leiter der Universalgesellschaft, weil sie dadurch die Begriffe von natürlicher Gerechtigkeit, auf denen die Universalgesellschaft von

---

*) Selbst auf der Bühne erregt das fingirte Glück eines fingirten Verbrechens den Unwillen des Publikums, welches gerade nicht sehr skrupulös ist: so tief liegt in der menschlichen Natur der Begriff und die Liebe der rächenden oder vielmehr wiedervergeltenden Gerechtigkeit.

**) „In vindicandis injuriis haec tria princeps sequi debet; ut aut eum, quem punit, emendet, aut repressis malis securiores caeteri vivant, aut poena ejus ceteros meliores reddat." Seneca ap. Grot. l. II. c. 20. §. 13. Ich weiß nicht, wie Filangieri (scienza della legislaz. c. 27. t. III. p. 13.) diesen Satz Seneka's anführt, um zu beweisen, daß die Gesetze, wenn sie bestrafen, nicht den Schuldigen vor Augen haben; er müßte denn blos von Haß und Privatrache sprechen, und in diesem Sinne hat er Recht; denn das Gesetz liebt den Schuldigen, wenn es ihn straft. (382.)

***) Auch die Todesstrafe macht für diese Pflicht keine absolute Ausnahme, wie wir bald sehen werden. (835.)

ihm bei der Schöpfung begründet wurde, für unveränderlich erklärt. So wird die von dem Schuldigen gestörte Ordnung in dreifacher Hinsicht wieder hergestellt, als individuelle, als socielle und universelle. (135.)

803. Irrthum des Romagnosi; dessen Widerlegung.

Aus diesen Principien begreift man leicht, wie der ganze Irrthum Romagnosi's in dieser Materie von dem Fundamentalprincip ausgeht, welches er bezüglich des wahren Wohls des Menschen angenommen hat. Da er das angenehme Gefühl für jenes Gut erklärt, nach dem der Mensch strebt, so mußte er daraus folgern*), daß hierin jene Glückseligkeit bestehe, auf welche er ein unveräußerliches Recht hat; daß die Strafgewalt also ein mit dem Rechte des Deliquenten auf Glückseligkeit collidirendes Recht habe, wenn die von ihr zugefügte Strafe gerecht sein soll. „Jede Strafe nämlich schließt in ihrem Begriffe entweder „eine totale oder partielle Entziehung des Wohlseins für Jenen ein, „der sie erduldet.“ Er hätte sagen sollen des sinnlichen Wohles, dann hätte er gleich das Falsche des folgenden Paragraphs 298 gesehen, wo er hinzufügt, daß man gerechter Weise nur dann strafen könne, wenn man rechtlicher Weise das Wohl des Schuldigen dem eignen Wohl aufopfern könne. Wer durch die Entziehung des sinnlichen Wohls ihm ein sittliches Gut verschafft, opfert, absolut zu sprechen, kein Gut auf, sondern er verschafft ihm nur durch Entziehung eines kleineren Gutes ein größeres. Das Pönalrecht entsteht also nicht aus einer Collision zwischen der Gesellschaft und dem Schuldigen, sondern aus ihrem Zusammenwirken, weil die Sittlichkeit an und für sich ein so unbegrenztes Gut ist, daß sie alle besitzen können, ohne daß der Eine den Andern beraube. Bei ihr ist also keine Collision möglich (361 u. 377.), und die Theorie der Ordnung ist so eine wesentlich friedfertige und wahrhaft philanthropische, weil sie dem Menschen ein Gut darbietet, welches allen einzelnen ohne irgend eine Zurücksetzung gemeinschaftlich sein kann. Die Utilitätstheorie hingegen ist eine wesentlich feindliche und inhumane, weil sie die Menschen dazu zwingt, sich gegenseitig jene begrenzten Güter zu entreißen, in welche sie ihre Glückseligkeit setzen.

*) Genesi del dr. pen. c. XVIII §§. 291 u. f.

Romagnosi kann also wohl sagen, daß die Strafe eines vergangenen Verbrechens unerlaubt ist, weil sie in einer Entziehung jener Glückseligkeit besteht, auf welche der Mensch ein Recht hat. Mit einem ähnlichen Beweise könnte ich ihm auch demonstriren, daß kein Chirurg bei einem Kranken von seinen Instrumenten Gebrauch machen dürfe, weil jede chirurgische Operation demjenigen Schmerzen verursacht, der sie erduldet. Er würde mir sogleich darauf erwidern, daß dieser Schmerz zum Besten des Kranken sei, weil er dadurch in den Normalzustand zurückkehrt. Der Normalzustand des Menschen aber ist die Ordnung (41.), jede gerechte Strafe also ist als Wiederherstellerin der Ordnung die Entziehung eines Uebels, nicht eines Guts. Deßwegen sah man so oft, daß der Schuldige den Richterspruch mit Ehrfurcht und Dankbarkeit angenommen hat, weil er in der Gerechtigkeit seiner Strafe sein Wohl erkannte.

804. Diese Theorie wende man auf das ganze Pönalrecht an.

Diese Grundlagen des Pönalrechts, welche aus den unerschütterlichen Elementen der Natur und Geselligkeit entnommen, und auf das unleugbare Faktum des Abscheues gegründet sind, den alle gegen den glücklichen Verbrecher hegen, würden merklich auf die Anwendung des Pönalrechtes einfließen, wenn wir uns in einer einfachen Abhandlung auf dieses ausgedehnte Feld verbreiten könnten. Wir können es nicht, und bitten daher den Leser, diese Principien vor Augen zu behalten, wenn er die gefährlichen Theorien der Utilitätsphilosophen (wie Bentham sich nennt) durchliest. Wir können nur die allgemeinsten Folgerungen andeuten, wenn uns die Anordnung unserer Arbeit dazu Gelegenheit gibt.

805. Gerechtigkeit der ewigen Strafen.

Deuten wir hier nur eine einzige an, um die Apologie der ewigen Gerechtigkeit zu vollenden. Wenn es die menschliche Gerechtigkeit, ja selbst die Wesenheit der Dinge erfordert, daß, wer nicht nach dem wahren Guten strebt, auch nicht zu dessen Besitz und Genuß gelange (17 u. f.), so versetzt sich ein nach einem falschen Gut strebender Wille von selbst in einen unnatürlichen und unglücklichen Zustand. Thut er es auch noch mit eigensinniger Beharrlichkeit, so geräth er in den Zustand eines unverbesserlichen Unglücks. Der Wille trachtet aber oft eigensinnig nach einem falschen Gute, trotz der dafür bestimmten Strafen; und wie oft verwünscht ein Räuber auf dem Schaffot das Henker-

heit; statt seine Mordthaten! Wie oft seufzt ein Wollüstling, unter den Schmerzen der Krankheit zum lebendigen Leichname geworden, ohne die sie verursachenden Lüste zu verfluchen, ja selbst ohne des heftigen Verlangens darnach sich zu entäußern! Ist dieß der natürliche Zustand eines verkehrten Willens, so ist kein Grund vorhanden, warum die Tendenz nach dem Bösen, trotz der dafür bestimmten Strafe, im Willen selbst nach dem Tode nicht fortdauere. Dauert die Tendenz nach dem Bösen fort, so muß nothwendiger Weise auch die Entziehung des wahren Guts fortwähren, als durch das immerwährende Begehren nach dem falschen bedingt. Einen solchen Willen glücklich machen, ohne daß er seine Tendenz aufgebe, wäre ein Widerspruch, eine Unordnung, eine Ungerechtigkeit. Diese Hartnäckigkeit vorausgesetzt, kann nicht nur die ewige Gerechtigkeit den Willen bestrafen, sondern sie muß es, wenn auch Niemand von seiner Verkehrtheit Schaden leidet, denn eine Nichtbestrafung desselben wäre Unordnung.

Die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit gehen also in der vollkommensten Harmonie Hand in Hand, und beabsichtigen bei ihren Strafen die durch das Verbrechen verletzte dreifache Ordnung wieder herzustellen.

§. III. Zweck der Strafe und ihr Verhältniß zum Vergehen.

806. Die Strafe muß drei Beleidigungen gut machen.

Hieraus können wir drei Objekte entnehmen, auf welche der Gesetzgeber bei jeder Strafe für das Verbrechen als socielle Unordnung sein Augenmerk richten muß. Die Strafe muß sein: 1. ein Zurechtrichten des Uebelthäters. Es ist daher ihr Zweck, ihn zu bessern. 2. Eine Wiederordnung der Gesellschaft. Sie strebt daher nach der Wiederherstellung der äußern Ordnung. (724.) 3. Eine Wiederordnung der gesellschaftlich verbundenen Intelligenzen, d. h. sie strebt danach, die Urtheile zum Wahren, die Willenskräfte zum Guten zu leiten. (314 u. 371.) Heilende, wiederordnende, exemplarische Strafe.

Wichtigkeit, Beziehung der Strafe in den verschiedenen Gesellschaften, Nothwendigkeit, alle diese Beziehungen im Auge zu haben.

Die Wichtigkeit dieser Objekte kann in den verschiedenen Gesellschaften nach der Mannigfaltigkeit ihrer Absichten verschieden sein. So ist in der häuslichen Gesellschaft der Kinder mit dem Vater der Hauptzweck die Erziehung, und daher die heilende Einwirkung der

Strafe wichtiger als die wiederordnende; in der politischen Gesellschaft, deren Zweck die äußere Ordnung ist, sind die **Wiederordnung** und **Exemplarität** der Strafe von größerer Bedeutung. Je mehr nun alle diese Bedingungen sich vereinigen lassen, um so vollkommner geordnet wird die Strafe sein, und sie wäre positiv ungerecht, wenn sie **direkt** eine derselben auszuschließen trachtete.*)

807. Die Ausführung besteht in der Entziehung des **sinnlichen Gutes**.

Was verlangt aber die Natur vom Menschen zur Wiederherstellung jener dreifachen Ordnung? Der moralische Mensch ist ein freier, von der Vernunft geleiteter und vom sinnlichen Wohl angespornter Wille. Von diesen drei Elementen ist das sinnliche Wohl das einzige, welches **positiv** auf das Verkehrtsein des Willens einfließt, der an und für sich immer nach dem vernünftigen Guten strebt (151., 140 u. f.), so oft er von den Leidenschaften nicht abgezogen wird. Die Kunst des Gesetzgebers bei Bestimmung von Strafen reducirt sich endlich darauf, daß er dem **sinnlichen Vergnügen** des Verbrechens ein **sinnliches Uebel** in einem Verhältnisse entgegenstellt, welches in gehöriger Weise die **Unordnung** der Schuld, den **Schaden** einer nachtheiligen Handlung, das **Aergerniß** bei den vernünftigen Geschöpfen wieder gut mache. Entwickeln wir diesen Gedanken.

Vier Arten von sinnlichen Gütern.

Das Uebel, von dem wir sprechen, ist nichts anders, als eine Entziehung des Wohls, also das sinnliche Uebel die Entziehung des sinnlichen Wohls.**)

*) Die Kirche verbietet deßwegen mit Recht jene Strafen, welche den Verurtheilten die Tröstungen der Religion unmöglich machen; sie trachtete immer darnach, von der **Strafe** zur **Buße** zu führen, sagt Villemain. Der vom Professor Amari in seiner gelehrten Reform der Statistik der Verbrechen u. s. w. (im statistischen Journal von Sicilien t. V. pag. 125.) citirte Moniteur beweist, daß in Rom in den Kerkern von San Michele seit 1703 unter Clemens XI. jenes famose Pönitenziarsystem entstand, auf das sich einige überseeische Quäcker etwas zu Gute thun.

) Dieser Satz wird ausführlich von der Metaphysik bewiesen. Wir wollen blos bemerken, daß man das **Uebel nicht vermenge mit dem **Gefühle** desselben, wie wir schon früher bemerkt haben, daß man das Gut, dessen man sich erfreut, nicht verwechseln soll mit dem Vergnügen, welches daraus hervorgeht. (19 u. f.) Ich bekomme einen Schlag: bringt er eine Unordnung im thierischen Organismus hervor, so haben wir das **Uebel**; ist diese Unordnung auch **gefühlt**, so haben wir einen **Schmerz**, oder die **Strafe**. Es gibt

Wir haben aber vier Arten von sinnlichen Gütern, Leben, Persönlichkeit, Freiheit, Hab und Gut. Jede Strafe muß daher den Schuldigen irgend eines dieser Güter berauben, indem man vorzüglich ihn jener zu berauben sucht, deren Verlust direkter dem Wohl entgegengesetzt ist, welches ihn zum Verbrechen verleitete.

808. Welches werden die gehörigen Verhältnisse sein?

Verhältnisse der Strafe: 1. zur Unordnung; Die Bestrafung muß 1. den Schuldigen ein Uebel fühlen lassen (805.), welches im Verhältniß zu der Lust steht, die er hoffte. Sie muß ihm also nicht nur das entziehen, was er erlangt hat, sondern auch jenes, was er zuvor besaß. 2. Muß sie den Schaden gut machen; jedes Verbrechen aber bringt einen doppelten Schaden hervor, den einen direkt bei dem Beleidigten durch das vorhergegangene Faktum, den zweiten bei der Gesellschaft, welche für die Zukunft besorgt ist. Die Strafe muß also den angerichteten Schaden gut machen, und gegen einen zukünftigen sicher stellen. Man bemerke jedoch, daß der Trieb nach dem Verbrechen aus einem sinnlichen Gut entsteht, in wie fern es als erreichbar durch das Verbrechen aufgefaßt wird, nicht aus dem sinnlichen Gute als solchem. Um also gegen das Lockende des sinnlichen Gutes eine gehörige Reaktion hervorbringen zu können, wird die Strafe nicht nur die Lockungen des Gutes selbst übersteigen müssen, sondern auch die Hoffnung, es zu erreichen, die Nähe und die Dauer des verführenden Guts. Die Strafe wird also in dem Maaße wachsen müssen, je schwerer das Verbrechen zu erkennen, je prompter sich die Früchte desselben darbieten, je dauerhafter sich der Genuß desselben zeigt.

2. zum künftigen und vergangenen Schaden.

809. Aus derselben Ursache wird der Schutz des Pönalgesetzes um so wirksamer sein, je besser es gekannt wird, je sicherer es wirkt, je prompter seine Anwendung und je andauernder das verhängte Uebel ist. Es muß

Strafe in Bezug auf Sicherstellung der Zukunft.

---

also ein Uebel, ohne daß man es fühlt; ein kleines Uebel kann oft sehr fühlbar sein, wenn auch die von ihm hervorgebrachte Unordnung unbedeutend ist. Uebel, Schmerz und Strafe sind also verschiedene Dinge; der Schmerz ist eine positive Wirkung des Gefühls; das Uebel die Entziehung des Normalzustandes, oder der Ordnung, aus welcher er hervorgeht. Dieß haben wir gesagt, ohne auf das metaphysische Uebel Rücksicht zu nehmen, welches nicht hieher gehört.

also in diesen vier Eigenschaften mit der Wahrnehmung, mit der Wahrscheinlichkeit der Nähe und Dauer des zum Verbrechen verleitenden Gutes in's Verhältniß gesetzt werden.

810.

3. Zum nachtheiligen Einfluß auf das sittliche Urtheil der Mitglieder der Gesellschaft.

Die Strafe muß so viel als möglich die Ordnung der Intelligenzen wiederherstellen (802.) durch die Zurückführung derselben zum wahren Guten. Diese Ordnung ist vom Verbrecher auf zweierlei Weise verletzt worden: im Geiste des Uebelthäters, da das Verbrechen ein Beweis seiner Verkehrtheit ist; im Geiste der Uebrigen, in wie fern eine faktische Unordnung allmählig eine Unordnung in den Urtheilen hervorbringt, was man ein passives Aergerniß nennt; denn das Verbrechen scheint um so mehr von seiner Abscheulichkeit zu verlieren, je häufiger es begangen wird.

811.

1. Im Verbrecher, dessen sittliches Urtheil corrigirt werden muß.

Um im Uebelthäter einer solchen Unordnung abzuhelfen, wird das Pönalgesetz am besten thun, wenn es mehr auf Verabscheuung des Verbrechens als der Strafe hinzuwirken trachtet. Es ist dieß gewiß eine der wichtigsten, sociellen Pflichten, für welche man in vielen Gesellschaften nicht hinreichend bedacht ist. Die Gefängnisse, welche gemäß des natürlichen Gesetzes der Nächstenliebe Besserung der Verbrecher bezwecken sollen, sind im Allgemeinen nichts als die gänzliche Vollendung ihrer Schlechtigkeit. Der unschuldig Angeklagte ist vermischt mit den überführten Verbrechern, der muthwillige Knabe mit den ergrauten Bösewichtern, das Verbrechen aus Unglück mit jenem aus Bosheit. Alle diese werden ohne gehörige Scheidung zusammengeworfen und den Gewissensbissen und ihrer Verzweiflung überlassen, so daß es selbst die Religion oft umsonst versucht, ihre Tröstungen bei solchen Leuten anzuwenden.

Es bilden sich heut zu Tage viele Gesellschaften und philanthropische Vereine zur Unterstützung dieser Unglücklichen. Wir wünschen ihnen und ihren löblichen Absichten den glücklichsten Ausgang; sie werden aber nie hinreichen, um die Gesellschaft jener Pflichten zu entbinden, daß sie ihre eigene Hand anlege, um das Loos so vieler ihrer unglücklichen Mitglieder zu verbessern.

Trotz all dem könnte es doch sein, daß ein hartnäckiger Verbrecher jede heilsame Sorge unnütz machte. Hat in einem solchen Fall die socielle Auktorität gänzlich ihren Zweck verfehlt, wenn sie im Verbrecher selbst die Ordnung wieder herzustellen suchte? Keineswegs.

Wenn man es wohl betrachtet, so wird die individuelle Ordnung (125.) doch immer auf irgend eine Weise wieder hergestellt. Denn die Ordnung, auf welche die Gerechtigkeit es abgesehen hat, ist nichts anders als eine Ausgleichung zwischen Geben und Haben, zwischen Recht und Pflicht. (853 u. f.) Wer ist aber in der individuellen Ordnung Jener, der geben muß, und wer ist's, der empfangen soll? Der sinnliche Mensch und der vernünftige Mensch. (147 u. 207.) Das Verbrechen verletzt die Ordnung dieser Beziehungen dadurch, daß es dem sinnlichen Menschen einen von der Vernunft ihm gerechter Weise verbotenen Genuß gestattete. Durch Entziehung eines sinnlichen Genusses, den die Vernunft nicht verbieten könnte, wird nun das Gleichgewicht im Individuum wieder hergestellt, weil die Vernunft nothwendig die Gerechtigkeit der Strafe erkennen muß. Die Strafe ist also auch in dem verstockten Verbrecher eine, wenn auch weniger vollkommene Zurückkehr zur verletzten Ordnung.

912.
2. In der Gesellschaft, die enttäuscht werden muß.

Es genügt nicht, das Verbrechen im Verbrecher gut zu machen. Das Verbrechen trachtet, wie jedes andere physische und moralische Wesen nach seiner Erhaltung und Ausbreitung.*) Bei seinem Aufkeimen schon von der öffentlichen Verachtung getroffen, verhüllt es sich in die Finsternisse des Schweigens und der Heuchelei; allmählig aber offenbart es sich den Einverstandenen, und verliert theilweise von seiner Schande. Dann macht es sich daran, Principien aufzustellen, durch welche es sich rechtfertigen kann, und besticht auf diese Weise seine Richter, bevor es sich in gänzlicher Entblößung vor dem Tribunale der öffentlichen Meinung zeigt, welche es als letzte, heilige Instanz betrachtet. Der Irrthum ist die Philosophie des Verbrechens und seine

*) Daß jedes Wesen nach Selbsterhaltung trachtet, haben wir schon anderswo gezeigt (272.), und weil es nach Selbsterhaltung trachtet, strebt es auch in seiner Gattung sich fortzupflanzen, indem die einzelnen Individuen nach und nach untergehen. Man möchte aber vielleicht in unserer Proposition die Voraussetzung für falsch halten, daß das Verbrechen ein Wesen sei, weil das Verbrechen, als Uebel betrachtet, nur eine Negation (807.) sein kann. Man bemerke jedoch, daß das Verbrechen kein reines Uebel, sondern blos eine schlechte Handlung ist. (790.) Es hat also eine positive Seite und diese reproducirt sich nach ihren eigenen Gesetzen durch Paarung mit dem moralisch Schlechten.

Schutzwache; die Bekämpfung des Irrthums ist also die gänzliche Entwurzlung des Verbrechens.

813. Verhältniß der Strafe um zur Enttäuschung dienen zu können.

Man sieht hieraus, wie wichtig es für die Gesellschaft sei, sich den philosophischen Principien des Verbrechens entgegen zu stellen. Diese können aber entweder in der Vernunft, oder im Interesse vorkommen. (732.) Von den Mitteln gegen die Verkehrtheit der Vernunft werden wir später sprechen. (870 u. f.) Die Strafe muß die öffentliche Meinung davon überzeugen, daß das Verbrechen nicht nützlich sei. Hiezu wird erfordert, 1. daß die Strafe öffentlich sei; 2. daß sie öffentlich als gerecht anerkannt werde; 3. daß sie das Interesse des Verbrechens offenbar übersteige, und 4. keine vernünftige Hoffnung gebe, sich ihr entziehen zu können.

814. Objektive Elemente zur Feststellung des Verhältnisses der Strafe: Grade der Schuld, Natur des Schuldigen.

Hat die Strafe diese Eigenschaften, so wird sie dadurch die vorgegebene Sicherheit, mit welcher das Verbrechen sich neue Genossen werben will, am besten widerlegen. Welches ist aber die beste praktische Weise zur Anwendung dieser gegebenen theoretischen Bemerkungen? Es ist klar, daß der Gesetzgeber bei der Verfassung eines Pönalcoder vorzüglich zwei Elemente zu beachten habe: 1. den Grad der Unordnung, welche wieder gut zu machen ist, um darnach die Quantität der Strafe zu bestimmen; 2. die Natur der Personen, bei welchen die Ordnung wieder herzustellen ist, um daraus die Qualität abzuleiten.

815. Unterschied zwischen bürgerlicher und individueller Schuld.

Der Grad der Unordnung kann entweder in der ihr wesentlichen Schlechtigkeit oder in ihrer faktischen Ausführung betrachtet werden. Die wesentliche Schlechtigkeit theilt sich wieder in eine individuelle und bürgerliche oder gesellschaftliche, und kann unter diesen beiden Anschauungsweisen sehr verschiedene Grade annehmen. Es kann ein Verbrechen individuell betrachtet sehr schwer sein, und auf die Gesellschaft wenig oder gar keinen Einfluß ausüben. Ein solches Verbrechen wird also kein bürgerliches, weil nicht nach Außen wirkendes sein. (724.) Deßwegen haben viele Gesellschaften mit der vollkommensten bürgerlichen Ordnung viele auch sehr schwere individuelle Verbrechen geduldet, und andere von viel geringerer individueller Schuld strenger bestraft. Der politische Gesetzgeber, mit dem Schutz der äußern Ordnung beauftragt, muß seine Mittel nach dem unmittelbaren

Zwecke einrichten, sie zwar dem letzten Endzwecke so unterordnen, daß sie die Erreichung desselben nie hindern, ihn aber nicht unmittelbar berücksichtigen, weil sein Zweck in der Vollkommenheit der äußern Gesellschaft gegeben ist, die allerdings als solche wieder zur Erreichung des unendlichen Gutes dienen muß.

816.
Grade bürgerlicher Schuld.

Die äußerliche Vollkommenheit besteht aber in der äußerlichen Sittlichkeit; denn die Vollkommenheit der Gesellschaft liegt in der rechten Leitung der menschlichen Individuen (726.), deren Vollkommenheit und Glückseligkeit in der Ordnung der Gerechtigkeit besteht. (41.) Wie also, moralisch zu sprechen, (bei denselben Umständen) Jener für schuldiger gehalten wird, der sich in den Pflichten gegen Gott verfehlt, als Jener, der die Pflichten gegen sich selbst verabsäumt, so wird auch bürgerlich jener für schuldiger gehalten, welcher die Gesellschaft von ihren Pflichten gegen Gott, und dann Jener, der sie von ihren Pflichten gegen sich selbst abwendig macht, als Jener, der blos eines ihrer Mitglieder privatim 1. in der Person, 2. in der Familie, 3. in Hab und Gut verletzt.

817.
Geäußerte Irreligiosität ist auch ein bürgerliches Verbrechen.

Hieraus sieht man klar, wie Jene geirrt haben, die bei Beobachtung der politischen Gesellschaft die Sorge derselben auf die Aufrechthaltung der äußerlichen Ordnung gerichtet sahen, und daraus entnehmen wollten, sie brauche auf Religion und Vergehen gegen Gott keine Rücksicht zu nehmen. Wahr ist es, daß sie keine Leiterin der Gewissen ist, muß sie aber nicht die Menschen zur Ordnung führen? Die größte Unordnung für den Menschen besteht aber in der Rebellion gegen Gott; denn die Religion ist die erste seiner Pflichten. (298.) Die größte politische Unordnung ist also jenes Verbrechen (790.) oder jene äußere Schuld, welche den Menschen in der Gesellschaft zur Irreligiosität auffordert. Das Weitere hierüber später. (871 u. f.)

818.
Die Publicisten des Utilitätssystems nehmen die Gradation der Verbrechen blos zur Hälfte an.

Durch die bisher behandelten Principien bezüglich der Größe der Verbrechen wird auch noch ein anderer Punkt deutlicher gemacht, wie ungenau nämlich der Begriff sein muß, den über Gradation der Verbrechen jene Publicisten haben können, welche die Basis der Ordnung verwerfen und blos ihr Utilitätsprincip aufstellen wollen. Sie sind noch sehr genau in Berechnung der Interessen und jener Pflichten, die von denselben abhängen, blind aber in Bestimmung der Proportionen, die eine genaue Kenntniß der moralischen Ordnung voraussetzen. Sie

vermengen daher nicht selten in einem Begriffe die schwankende Meinung der Menge, welche vom Gesetzgeber geleitet werden soll, mit der allgemeinen Ueberzeugung, welche den Gesetzgeber leiten soll.*) Dieß genüge über die verschiedenen Grade der wesentlichen Schlechtigkeit. Betrachten wir nun jene, die von der Vollkommenheit in der Ausführung abhängen.

819.

Grade entnommen aus der grössern oder geringeren Vollkommenheit in der Ausführung des Verbrechens.

Das Verbrechen ist ein Willensakt. Der Wille kann auch ohne Ausführung seinen Entschluß kund thun. Er kann mit der Ausführung beginnen, er kann damit zu Ende kommen, aber sie kann ihm mißlingen; und er kann endlich mit ihr seinen Zweck vollkommen erreichen. Verbrechen im Gedanken, Verbrechen im Worte, Verbrechen im Versuch, Verbrechen im mißlungenen Versuch, Verbrechen im gelungenen Versuch und in der Vollführung des bösen Werkes, dieß sind die fünf Grade, auf welche der Publicist

820.

I. Das Verbrechen im Gedanken ist kein Verbrechen.

von Pavia seine Aufmerksamkeit richtet.**) Das Verbrechen im Gedanken, sagt er, ist kein Verbrechen, weil es nicht nach Außen hin sich offenbart. Es fällt also nicht unter das Pönalrecht. Trefflich! außer in wie fern er seine Proposition gegen Burlamacchi***) auf den Irrthum stützt, daß das Pönalrecht in einer reinen Vertheidigung bestehe.

821.

II. Das Verbrechen im Worte kann entweder wirklich ein Attentat oder in anderer Hinsicht verbrecherisch seyn.

Das im Wort geäußerte Verbrechen, die Prahlerei, es ausführen zu wollen, sind Dinge, fährt Romagnosi fort, die man nicht als Versuche betrachten kann, woraus er entnimmt, daß hier höchstens Vorkehrungen getroffen werden könnten. Mir scheint sowohl der Vorder- als Nachsatz in seinem Schlusse falsch. Der Vordersatz, 1. weil eine Drohung als der erste Schritt (Versuch) sein kann, wodurch man die Kräfte des Gegners untersucht; 2. weil auch im Falle, wo keine Absicht zur Ausführung des gedrohten Verbrechens vorhanden ist, doch schon für den Bedrohten und für das öffentliche Wohl eine Verminderung der Sicherheit und der rechten Gesinnungen Statt findet, wenigstens in

*) Sieh Bentham Thl. II. Seite 75 u. f. und die beiden Kapitel 14 und 15 des ersten Theils.

**) Genesi del dr. pen.

***) §. 606. ibidem.

Bezug auf die aus der Schuld zu hoffenden Vortheile. (813.) Die Gesellschaft muß aber ihre Glieder sicher stellen, und die Wahrheit ihrer Gesinnungen durch die Strafe beschützen. **Vorsichtsmaaßregeln** genügen also nicht gegen ein gedrohtes Uebel, auch die **Drohung** muß **bestraft** werden.

822. Auch rücksichtlich der unmöglich gewordenen Verbrechen. Diese Beweise lassen sich auch auf die Versuche unmöglicher Verbrechen*) anwenden, welche zu bestrafen Romagnosi der Gesellschaft verbietet, da die Strafe eine reine Vertheidigung ist. Ist die Unmöglichkeit des Verbrechens nicht eine solche, und nicht von solchen Umständen begleitet, daß man auf Geistesabwesenheit des Verbrechers schließen kann, so deutet ein solches Attentat immer auf bösartige Verwegenheit hin; diese Bosheit nun zu bessern; und die Gesellschaftsglieder gegen sie sicher zu stellen, sind nach dem Urtheile jedes Klugen hinreichende Motive, um (wenn auch eine gemäßigte) Strafe eintreten zu lassen. Ich sehe nicht, welcher Unterschied zwischen einem **unmöglichen** und einem **mißlungenen** Versuch der verbrecherischen Handlung bestehe. **Vielleicht kann die Unmöglichkeit dem Schuldigen zugerechnet werden.****) Die Zurechnungsmöglichkeit besteht also ebenso für den unmöglichen, wie für den mißlungenen Versuch. Die Strafe ist aber eine nothwendige Folge der Zurechnung. (127 u. f.) Kann man also für den mißlungenen Versuch bestrafen, so kann man es auch beim Versuch des Unmöglichen (erinnern wir uns daran, daß der Versuch ein **äußerer**, zur Ausführung des Verbrechens gerichteter Akt ist); jedoch mit den oben angegebenen Proportionen. (806 u. f.)

823. III. Verbrechen im Versuch. Gradation der Strafe. Alle Grade der Steigerung zwischen dem ersten Gedanken und der Ausführung des Verbrechens sind ebenso viele Arten von Versuchen, in welchen die sittliche Un-

*) Wenn es nur deren gibt; denn aufrichtig zu gestehen, kann ich nicht begreifen, wie ein Mensch, der nicht **verrückt** ist, ein Verbrechen unternehmen kann, wo **gekannte und beständige Ursachen die Ausführung unmöglich machen** (so drückt sich nämlich Romagnosi in seinem Werke: Genesi del dr. pen. §. 705. aus). Vorausgesetzt, daß ein vernünftiger Mensch wirklich ein Verbrechen der Art unternimmt, so muß er es als möglich voraussetzen, er muß eine Unordnung hervorbringen, die Gesellschaft verletzen wollen, und daher schon im äußerlichen Akt des Attentats ein Verbrechen begehen. Ein solcher Akt ist aber strafbar.

**) Genesi del dr. pen. §. 647.

ordnung des Verbrechers entweder zunimmt, oder sich als schwerer herausstellt. Es sind eben so viele Schritte, wodurch er der Ausführung des Verbrechens näher gerückt wird (808.); es sind Schritte, zu deren verhältnißmäßiger Progression auch die Rechtlichkeit verhältnißmäßig abnimmt. Die gehörige Ordnung der Gesetzgebung verlangt also, daß größern Lockungen größere Strafen entgegengestellt werden, und daß der eines ersten Versuchs Schuldige im Uebergewicht der Strafe einen Zügel finde, der ihn von der Ausführung des Verbrechens zurückhält.

IV. Mißlungener Versuch, weniger schädlich als das vollendete Verbrechen.

Bei dem mißlungenen Verbrechen sind die individuelle Unordnung und die sociellen Besorgnisse dieselben, wie bei dem vollendeten Verbrechen; der Schaden aber ist zufällig kleiner. Die Strafe kann also nach Verhältniß vermindert werden. (808 u. 20.) So trachten die in den Strafen vorkommenden Proportionen immer dahin, dem Verbrecher nicht nur die Nichtbegehung des Verbrechens, sondern auch das Einhalten auf irgend einem Punkte des eingeschlagenen traurigen Weges nützlich zu machen. Sie vereinigen die Stimme des Vortheils mit jener der Vernunft und des Gewissens. (732.)

824.

V. Gewohnheit und Rückfall.

Den von Romagnosi angeführten verschiedenen Graden bei Ausführung der Schuld kann man noch den letzten beifügen, nämlich die angenommene, strafbare Gewohnheit. Man sieht sogleich, daß dieselbe auf die Proportion der Strafe bedeutend Einfluß haben kann. Von einer Seite nämlich erleichtert die Gewohnheit die schuldvollen Akte (194.), und scheint sie dadurch, wenn nicht zu vertheidigen, doch zu entschuldigen (von diesem Standpunkte aus könnte man auch die zum Verbrechen disponirenden Organe untersuchen, auf welche Gall*) den größten Theil des Pönalcodex gestützt wissen will). Von der andern Seite ist die Gewohnheit eine Wirkung des freien Willens (195 u. 171.), und deßwegen würde die vermehrte Neigung zur Schuld die Bosheit des Verbrechers nicht nur nicht entschuldigen, sondern vielmehr noch erhöhen.

Betrachtet man die Wiederherstellung der sociellen Ordnung gegen die vergangenen und zukünftigen Uebel (808.), so muß die Strafe für die wiederholte oder Gewohnheitsschuld merkbar größer sein, theils wegen der größern Bedeutung der Uebel selbst, theils

*) Gall: Fonctions du cerveau.

wegen der Schwierigkeit, welche man mit einer gewöhnlichen Strafe bei der Correktion eines hartnäckigen Willens erfährt.

825.

Die angegebene Proportion bringt eine sociale Vereinigung der Rechtschaffenheit und des Interesses hervor.

Wir haben den ersten Punkt erklärt, nach welchem sich die Strafen zu richten haben, nämlich die wesentliche und integrelle Größe des Verbrechens. Aus der gehörigen Proportion der Strafe zu diesem Punkte folgt, daß die Verabscheuung des Verbrechens bei Jenen aus Interesse sich bildet, in welchen es aus Gefühl für Rechtschaffenheit nie entstehen würde. (732.) Dieser Abscheu wird sich in demselben Verhältnisse bilden, als wenn er durch die Norm der Gerechtigkeit und der Ordnung hervorgebracht wäre, so zwar, daß die Kräfte Aller in übereinstimmenden Verhältnissen entweder vom sinnlichen oder vom sittlichen Gut angetrieben, harmonisch, wenn auch aus verschiedenen Motiven, nach dem Socialzweck, nämlich die äußere Ordnung zu verwirklichen, streben werden. (724.)

So oft die Strafen von den Individuen auf gleiche Weise gefühlt werden.

Ist es aber auch wahr, daß mit dieser Proportion zwischen Strafe und Verbrechen wirklich eine vollkommene Harmonie der Tendenzen hervorgebracht wird? Allerdings, wenn nämlich eine vollkommene individuelle Gleichförmigkeit der einzelnen Glieder bestände. So lange aber die Individuen sich an Geist, an Willen, an Körper und Habe unterscheiden (807.), so muß die Entziehung eines bestimmten sinnlichen Guts bei den einzelnen einen verschiedenen Eindruck machen, und daher für sie ein verschiedenes Motiv sein, um das vom Verbrechen erwartete Gut aufzugeben. Ein reicher und verzärtelter Mann wird bei seiner Rache nicht von der Furcht vor einer Geldstrafe zurückgehalten werden, sondern vielmehr von einer schmerzlichen oder infamirenden Strafe; im Gegentheil wird ein kräftiger, armer Bauer die Schläge nicht achten, wohl aber eine Geldbuße. Kurz, um mich allgemein auszudrücken, die Entziehung eines Objekts ist nur in so fern Entziehung eines Guts, als dieses Objekt das Ziel einer Tendenz bildet (2.); der Impuls für die Tendenz entsteht, 1. aus dem Nichthaben des Objekts, 2. aus dem Wahrnehmen dieser Entbehrung, 3. aus der Wahrnehmung eines von jenem Objekt zu hoffenden Genusses, 4. aus der Möglichkeit, ihn zu erreichen. Wenn also die Strafe von dem Bösen hinwegziehen soll, muß sie dem Schuldigen ein Objekt entziehen, an dem er nicht Ueberfluß hat, dessen Entbehrung er fühlt, nach dessen Besitz er sich sehnt, und dessen

Erreichung er durch das Aufgeben des Verbrechens bedingt sieht. Bei dieser Gelegenheit ist Montesquieu mit Recht von Bentham verlacht, weil er den Gottlosen durch die Entziehung geistiger Güter bestraft wissen will, die er doch mit Füßen tritt.*)

826. Es folgt hieraus, 1. ein Verhältniß der Strafen zu den verschiedenen Classen der Gesellschaft.

Diese aus unserer Natur genommenen Wahrheiten brachten fast bei allen Völkern eine gewisse Verschiedenheit von Strafen hervor, welche der Verschiedenheit der Individuen oder vielmehr der Classen angemessen sind; denn der Gesetzgeber kann nur die specifische, nicht die individuelle Ungleichheit beurtheilen, die nicht nur der Obrigkeit, sondern den Hausgenossen selbst oft verborgen bleibt. Die Natur handelt aber selbst bei den freien Akten mit einer gewissen Beständigkeit, und mehr offenbart sich diese in den Massen als in den Individuen. (445.) Der Gesetzgeber muß also zur Erreichung seines Zweckes die Strafen in's Verhältniß stellen zur sociellen Lage der Verbrecher. Die Anwendung des Gesetzes einer arithmetisch materiellen Wiedervergeltung (357.) wäre eine offenbare Ungerechtigkeit, wodurch die proportionelle und mithin auch die socielle Harmonie verhindert würde, die sich, wie die musikalische, aus zu einander proportionirten Beziehungen bildet.**) Hieraus sieht man, welchen Werth die Behauptung gewisser Sprecher hat, die dabei jeden Unterschied vernichtet und ausgeglichen wissen wollen; sie müßten zuvor die Kräfte des Körpers ausgleichen, die Gefühle für Ehre, die Ansprüche auf Glücksgüter u. s. w.

2. Und eine den Richtern für die Anwendung gelassene Freiheit.

Deßwegen pflegen die Gesetzgeber, wenn sie individuelle Strafen aus Unkenntniß der Individuen nicht verhängen, den Richtern eine gewisse Freiheit zu lassen, innerhalb deren Grenzen diese eine Strafe wählen sollen, damit sie so viel als zur genauen Anpassung der Strafe für den Verbrecher nothwendig ist, hinzufügen oder hinwegnehmen können.***)

---

*) *Bentham:* Oeuvres t. I. pag. 177.

**) „Vous ne me persuaderez pas, que le carcan etc.... soient la même punition pour les personnes de toutes les conditions." (*Gall:* Fonctions du cerveau t. I. p. 360.) „Les mêmes peines nominales ne sont pas pour différens individus les mêmes peines réelles etc...." (*Bentham:* Oeuvr. t. II. p. 9.)

***) *Bentham:* Oeuvr. t. II. pag. 22 u. f.

(in dem Maaße wenigstens, als eine annähernde Schätzung und die Kenntniß der Verhältnisse des Verbrechers genau sein können).

3. Und die Proportion der Strafen zu den Zeitumständen.

Aus demselben Princip der Proportion zwischen der Strafe und der Person, welche durch dieselbe abgeschreckt werden soll (814.), folgt, daß der Pönalcoder nach der Verschiedenheit der Zeiten und Nationen auch wesentlich verschieden sein müsse; denn die Völker und die Zeiten sind in ihrem Geschmacke verschieden; verschieden ist daher auch ihr Drang nach den sinnlichen Gütern, woraus die Verbrechen entstehen. Es wäre daher ein großer Irrthum, über die alten und fremden Strafgesetze nach den Begriffen unserer Zeit und unserer Nation urtheilen zu wollen; die Mittel müssen nach ihrer Tauglichkeit zum Endzwecke beurtheilt werden (21.), nicht nach ihrer Physionomie und äußern Einkleidung, in der sie erscheinen. Hätte man bei den Vandalen und Hunnen gewisse Strafen brauchen wollen, die heut zu Tage allerdings sehr abschreckend sind, so hätten sie darüber gelacht und das Gesetz wäre ohne alle hinreichende Sanktion geblieben.

827.

Ist es erlaubt, den Unschuldigen zu bestrafen.

Bei dieser Gelegenheit könnte man auch die Frage aufwerfen: = ob es erlaubt sei, mit dem Schuldigen, oder für denselben den Unschuldigen zu bestrafen? = Betrachtet man aber die Frage wohl, so sieht man den Widerspruch in ihr; denn etwas anders ist die Strafe im Allgemeinen, etwas anders die Bestrafung oder legale Strafe. Einem Unschuldigen kann eine Strafe diktirt werden, sie wird aber für ihn keine Bestrafung sein. (801 u. 802.) Die Frage läßt sich also genauer so ausdrücken: = ob es erlaubt sei, ein sinnliches Uebel Jenem zuzufügen, der das Verbrechen nicht begangen hat, um das von Andern begangene dadurch gut zu machen? = Bevor wir die Frage beantworten, müssen wir uns daran erinnern, was wir schon früher gesagt haben, daß es socielle Verbrechen geben könne, an welchen alle jene Individuen Antheil nehmen, die einer sittlichen Handlung fähig, und sich der Ausführung des Verbrechens nicht so wirksam entgegen setzen, als sie es könnten. (651 u. f.) Zwei Arten von Schuldlosigkeit können wir in den Individuen der Gesellschaft betrachten. Eine rein individuelle und eine socielle; für beide wollen wir die Frage lösen.

828.

Der individuell Schuldlose kann als sociell Schuldiger bestraft werden.

1. = Ist es also erlaubt, Jenen zu bestrafen, der individuell bei dem Verbrechen der Gesellschaft unschuldig ist? = Diese Frage ist schon von uns beantwortet (651 u. f.), und wir brauchen daher nur eine allgemeinere Anwendung derselben auf die einzelnen Gesellschaften zu machen. Hat jede Gesellschaft ihre Einheit und mithin auch ihre sittlich freie Thätigkeit, so ist sie auch der Belohnung und Bestrafung fähig. (134.) Wenn die Gesellschaft der Zurechnung fähig ist, so ist sie dieß nur in ihren Gliedern; die mit ihr wirkenden Glieder sind aber alle jene, welche sich von ihr in ihrem Zwecke und im Gebrauch der Mittel nicht trennen. (653.) Jedes Individuum also, das sich nicht offen gegen die Gesellschaft erklärt, verdient mit ihr als Theil der ganzen zusammenwirkenden Masse Strafe oder Belohnung.

Man kann auch nicht sagen, daß die Mitwirkung nicht bewiesen ist. Das Faktum oder in unserm Falle das Verbrechen ist bewiesen (dieß setzen wir voraus); es ist ein socielles Verbrechen (ebenfalls gemäß der Voraussetzung); das Individuum ist ein Glied der Gesellschaft, und trennt sich von ihr nicht im Zweck und im Gebrauch der Mittel; also ist es sociell schuldig. Die socielle Strafe also hat es wohl verdient, und wollte das Individuum sich derselben entziehen, so müßte es sich offen gegen das von der Gesellschaft begangene Verbrechen erklären.

Hieraus sieht man, daß jene allgemeinen Angriffe, welche jenes Gesetz der Strafencommunikation für barbarisch erklären, in den einzelnen Fällen genau untersucht werden müssen, und nicht auf's gerade Wohl als Stimmen aufrichtiger, philanthropischer Liebe gehört werden dürfen. Vorzüglich, wenn eine kluge und zurückhaltende Polizei das häusliche Asyl achtet, und nur auf Verlangen der Einzelnen in die häuslichen Vorfälle sich zu mischen wagt; vorzüglich dann ist es nothwendig, daß die einzelnen Individuen selbst sich innig verbinden, und strenge darauf sehen, ihre häuslichen Mauern von jedem Verbrechen der Gesellschaft rein zu halten.*)

*) Ein Beispiel solcher Censoren der collektiven Strafen haben wir an Bentham (t. II. p. 98.), welcher, um sich zu rechtfertigen, behauptet: „Il y a deux „points à prouver: 1. que le coupable ne peut pas être puni sans „l'innocent. 2. Que la peine de l'innocent ajoutée à celle du coupable

Aber nur durch eine socielle Strafe.

Alles, was wir gesagt haben, bezieht sich, wie nur auf ein socielles Verbrechen, so auch nur auf socielle Strafen, und es wäre gewiß ungerecht, ein nicht individuelles Verbrechen individuell zu bestrafen, so wie umgekehrt. Die moralische oder physische Person, welche das Verbrechen begangen hat, sie und nur sie allein darf bestraft werden.*)

829.

Der vollkommen Schuldlose 1. kann nicht bestraft werden.

Wird es aber nie erlaubt sein, von einem Unschuldigen, der sich freiwillig dazu erbietet, jene Genugthuung anzunehmen, welche die Gerechtigkeit vom Schuldigen verlangen müßte? — Dieß ist der zweite Sinn der von uns aufgestellten Frage, deren Lösung von den von uns als Base des Strafrechts gegebenen Principien abhängt. (802 u. f.)

Die Bestrafung ist eine Reaktion gegen eine persönliche, socielle und universelle Unordnung. Ihr Zweck ist, auf socielle Weise alle Rechte dieser dreifachen Ordnung wieder herzustellen. Die Bestrafung einer schuldlosen Person ist nicht dazu geeignet, die persönliche Ordnung im Schuldigen herzustellen, weil sie die Leidenschaften der Vernunft nicht unterordnet, und sie bleibt daher immer eine offenbare Verletzung der Ordnung, welche den Unschuldigen nur glücklich wissen will. (801.) — Er bietet sich aber dar, sagt man, aus Liebe zum Schuldigen! — Die Ungerechtigkeit der Autorität wird hiedurch nur verdoppelt, 1. weil sie einen Unschuldigen, und 2. weil sie einen Akt von heroischem Edelmuth bestraft.

2. Allerdings kann man einen Ersatz für materiellen Nachtheil vom Schuldlosen annehmen.

In der sociellen Ordnung ist die Wiederherstellung des Vergangenen und die Sicherstellung für die Zukunft Objekt der Strafe. Handelt es sich nun um das materielle Interesse, so ist natürlich das Geld des Schuldlosen ebenso geeignet, wie jedes andere, den vom Schuldigen verursachten Schaden zu ersetzen, und für die Zukunft Bürgschaft zu leisten.

„est un moindre mal, que le mal de l'impunité." Im Contexte aber kommt er auf das von uns aufgestellte Princip zurück, und stützt die Rechtfertigung solcher Strafen auf „une complicité d'affection, en vertu „de la quelle chacun s'efforce de soustraire le coupable à la pour„suite de la loi."

*) Analog zu diesen Theorien ist das Gesetz des franz. Codex vom 10. Vendeme an IV. von Sacy citirt in seinem recueil général des lois. t. 34. 1834.

In einem solchen Falle ist also die Bürgschaft vom Naturrechte nicht verboten, und diese Theorie läßt sich auch bisweilen auf das Feld der Ehre und Freiheit übertragen. Von der andern Seite aber wird hiedurch kein Recht verletzt, weil der Schuldlose dem Freunde gewiß sein Geld, und bis zu einem gewissen Punkte auch seine äusseren Rangverhältnisse abtreten kann, ja bisweilen mehr der Freiheit eines Dritten, als seiner eigenen bedarf, und sich in einer solchen Entbehrung wohlgefällt.

Muß sich aber die Gesellschaft gegen die Person des Uebelthäters sicher stellen, so könnte natürlich die Festhaltung und der Tod des Schuldlosen die sociale Sicherheit mehr gefährden, als befestigen. Die Substitution des Schuldlosen ist also in diesem Falle dem Hauptzwecke der strafenden Gerechtigkeit direkt entgegengesetzt.

In der universellen Ordnung endlich wäre die Substitution des Schuldlosen für den Schuldigen offenbar von Seite der Auktorität unerlaubt, theils weil sie hierüber nicht competent urtheilen kann, sondern nur auf die Aufrechthaltung der Ordnung in ihrer besondern Gesellschaft beschränkt ist; theils weil in der universellen Ordnung die Beziehungen jedes Wesens (466.) unmittelbar den höchsten Leiter angehen, der von jedem Einzelnen die Ausführung seiner ewigen Rathschlüsse verlangt, und von jedem Einzelnen die gehörige persönliche Genugthuung im Falle eines Fehltrittes erlangen kann.

Ziehen wir also den Schluß, daß nie direkt der Schuldlose für den Schuldigen bestraft werden kann, sollte sich jener auch freiwillig dazu anbieten, nur einen Fall ausgenommen, wo es sich um veräußerliche Vortheile handelt, in denen er den erlittenen Schaden der Gesellschaft ersetzen, und sie für die Zukunft sicher stellen kann. In diesen Fällen selbst aber wird er nicht der Bestrafte sein, da man sich keine Bestrafung ohne Verbrechen denken kann. —

3. Und die indirekten Uebel des Unschuldigen zulassen.

Ich sagte, daß keine direkte Strafe dem Schuldlosen zugefügt werden könne; weil jene Strafen die zufälliger Weise von der Bestrafung Anderer sich auf die Unschuldigen erstrecken, durch die Natur der Dinge selbst unvermeidlich sind, wie alle übrigen Folgen des Verbrechens. Die Gesellschaft hat nicht die Macht, zu verhindern, daß der Sohn eines Räubers, obwohl unschuldig, durch die Erinnerung an die Verbrechen seines Vaters Abneigung errege, oder daß der Sohn eines verschwenderischen

Spielers nicht in dem Elende bleibe, in das ihn sein unnatürlicher Vater gestürzt hat. Auf dieselbe Weise kann sie auch nicht verhindern, daß die Familie durch eine dem Vater aufgelegte Geldbuße verarme, oder durch dessen lebenslängliche Einkerkerung entehrt werde. Was sie allein thun kann, und gewiß auch thun muß, um für klug und vorsichtig zu gelten, ist, daß sie den Unglücklichen die Erhebung aus ihrem Elende und die Entziehung öffentlicher Schande erleichtere.

§. IV. Todesstrafe.

830.

Die Todesstrafe, je nach Partheiansichten angenommen oder verworfen.

Diese letzte Betrachtung bringt uns in eine seit einiger Zeit vielbesprochene Frage, wo eine Menge von Meinungen, oft nicht leidenschaftsfrei, unter den Publicisten auftauchte. Man fragte, ob die Todesstrafe erlaubt sei? Man konnte bei den constitutionellen Verhandlungen gar wohl in den Reden diese leidenschaftliche Aufregung wahrnehmen; man kann sich auch leicht die Ursache davon denken, denn was kann man nicht alles von den Schlechtgesinnten erwarten, sobald die Todesstrafe abgeschafft ist! Wie viel kann im Gegentheil von ihnen unwiederbringlich verdorben werden, wenn bei schwachen, bestechbaren, mitschuldigen Obrigkeiten die Todesstrafe nicht abgeschafft wird! Das Urtheil der Leidenschaften ist also nach der Mannigfaltigkeit der Interessen und der Zeiten verschieden; sie werden die Todesstrafe proklamiren, wenn sie zur Vernichtung eines Unschuldigen nothwendig ist, sie werden sie abschaffen wollen, wenn das Verbrechen dadurch gesichert sein soll.

831.

Unwiderlegbare Auktoritätsbeweise rechtfertigen sie.

Was sagt aber die Vernunft dazu? Verlangt sie nichts anders, als die Wahrheit, wo sie immer dieselbe findet (235.), so ist die Frage im Abstrakten durch eine unwiderlegbare Auktorität gelöst, welcher blos der Wahnsinnige widerstehen kann. Fast alle öffentlichen Gesellschaften machten von der Todesstrafe Gebrauch: also hielt sie das menschliche Geschlecht für erlaubt. Der begeisterte Gesetzgeber des israelitischen Volkes schrieb auf Befehl Gottes die Todesstrafe unter die politischen Gesetze ein, sie ist also in der Gesellschaft erlaubt. Man bemerke jedoch, daß diese Lösung der Frage nur eine abstrakte, nicht philosophische ist. Nicht philosophisch, weil sie nicht innere Gründe dafür angibt, abstrakt, weil sie nur aufstellt, daß die Todesstrafe bisweilen gebraucht werden könne, das wann aber nicht bestimmt.

852. Die Vernunft nimmt sie an, wann sie nothwendig wird.

Geben wir nun eine rein philosophische Antwort. Die Strafe ist ein sinnliches Uebel, welches von der leitenden Vernunft zur Wiederherstellung der durch das moralische Uebel verletzten Ordnung (807.) verhängt wird. Für die menschliche Natur aber ist das sinnliche Uebel an und für sich ein Uebel, und kann seine Natur nicht ändern, so lange nicht durch dasselbe ein größeres Gut, nämlich das sittliche, erzeugt wird. Die Strafe also wird, während sie bei der Wiederherstellung der Ordnung ein wahres Gut ist, zum wahren Uebel, wenn sie zu diesem Zweck nicht nothwendig ist. Ein wahres Uebel zu erzeugen, ist aber unerlaubt: es wird also auch die Todesstrafe unerlaubt sein (wie jede andere Strafe), wenn sie zur Wiederherstellung der Ordnung nicht nothwendig ist. Die philosophische Lösung des Problems reducirt sich also auf die Lösung folgender zwei Fragen: 1. Ob die Todesstrafe je zur Wiederherstellung der Ordnung nothwendig werden kann, 2. wann sie nothwendig ist.

853. Entgegengesetzte Meinung Beccaria's und seine Gründe.

Beccaria und Andere nach ihm haben die Todesstrafe nicht für nothwendig gehalten, weil nach ihnen der Tod nicht das furchtbarste Uebel für Verbrecher ist, welche ein beständigen Gefahren ausgesetztes Leben führen; sie fürchten vielmehr ein langes Gefängniß.*) Der Tod des Verurtheilten ist ein legaler Mord, mit kaltem Blute begangen, der eher das Morden lehrt, als vom Verbrechen abhält. Wenn alle Völker die Todesstrafe gebrauchten, so ist dieß kein Beweis für ihr Erlaubtsein; haben sie nicht auch Menschenopfer dargebracht? O wie viel nützlicher würde das zu Arbeiten verwendete Leben der Verbrecher werden, als wenn es auf dem Schaffot zerstört wird!

854. Die mit Menschen getriebene Industrie geht von einer unrichtigen Ansicht aus.

Diese Handlungsspekulation mit dem Leben der Verbrecher ist wirklich der Utilitätsmoral würdig, und in der That ist Bentham sehr dafür eingenommen.**) Wir werden auf diese Calkuls nicht eingehen, weil wir überzeugt sind, daß auch der verbrecherische Mensch nie zu einem Saumthier gemacht werden kann. Nützlich oder unnütz, er muß leben, so lang sein Tod für die Ordnung nicht nothwendig ist; er muß sterben, wenn die Gerechtigkeit unerbittlich seinen Tod verlangt.

---

*) Dei delitti e delle pene §. XVI. *Bentham* t. II. pag. 65.

**) Oeuvres t. II. pag. 66.

835\. Der Tod ist für den Schuldigen nicht nothwendig, kann ihm aber nützlich sein.

Was sagt nun die Gerechtigkeit? Aus drei Gründen muß sie strafen. (806.) Erstens, um den Schuldigen zu bessern, und in dieser Hinsicht ist der Tod nie nothwendig. Er kann nur nützlich sein, weil das menschliche Gewissen durch den Anblick einer furchtbaren Zukunft und das Entschwinden der Täuschungen des gegenwärtigen sich leichter dazu bestimmt, den Willen von jenem Scheingute abzuziehen, welches ihn zum Bösen verführte und nun für ihn verloren geht.

836\. Er ist nicht nothwendig zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung.

Zweitens: Man bestraft, um die Ordnung wieder herzustellen; und in dieser Hinsicht kann der Tod als Wiedervergeltung gerechtfertigt erscheinen, da es auf den ersten Blick hin eine genaue Ausgleichung der verletzten Ordnung ist, dem das Leben zu nehmen, der es einem Andern nahm. Da aber die Socialordnung in jedem Individuum ein Complex der verschiedensten Beziehungen ist, so kann es nur höchst selten oder fast nie geschehen, daß die Wiedervergeltung eine wahre Ausgleichung der Gerechtigkeit sei, sondern bisweilen wird sie in einem kleinern, bisweilen in einem größern Uebel bestehen, als der begangene Mord hervorgebracht hat. So gleicht z. B. der Tod eines Räubers nicht alle Morde aus, die er begangen hat. Der Tod des Familienvaters ist ein größeres Uebel, als der Tod eines Unverheiratheten. Der Tod eines durch vorhergegangene Verdienste in der Gesellschaft gefeierten Mannes, der ihr auch in der Zukunft noch dienen kann, ist ein öffentliches Unglück, und daher bedeutender, als der Tod unbekannter und fast unnützer Menschen. Für Einige ist der Tod, menschlicher Weise zu sprechen, ein geringeres Uebel als andere Verluste in der Familie oder an der Ehre. Von der andern Seite erfordert die Ordnung die Bestrafung des Verbrechens und eine Proportion zwischen Verbrechen und Strafe; die Grenzen dieser Proportion aber sind in ihrer moralischen Schätzung sehr unbestimmt, wenn nur das Verbrechen nicht ganz unbestraft und ohne alles Uebel davonkommt. Es scheint also nicht, daß die Wiederherstellung der Ordnung absolut die Todesstrafe erfordere, 1. weil sie meistens nicht genau die Ordnung ausgleicht, 2. weil die Ordnung in ihrer Wiederherstellung keine materielle Ausgleichung verlangt.

857. Auch nicht zur Entschädigung für einen früher erlittenen Nachtheil, sondern nur zur Verhütung eines künftigen Schadens.

Der dritte Zweck der Strafe ist das Wohl der Gesellschaft, theils um sie für den früher erlittenen Schaden zu entschädigen, theils um sie gegen einen künftigen sicher zu stellen. Der frühere Schaden würde allerdings besser durch Zwangsarbeiten wieder gut gemacht, als durch den Tod; um aber für die Zukunft sich sicher zu stellen, gibt es kein wirksameres Mittel, als die Todesstrafe, theils weil sie sehr abschreckend ist, theils weil das Leben mit ihr aufhört. Durch den Tod des Verbrechers macht die Gesellschaft ihm einen Rückfall unmöglich, weil sie ihm nicht einmal die Hoffnung läßt, sich für das durch die Todesstrafe erlittene Uebel schadlos zu machen. Sie jagt den Andern Furcht vor dem Verbrechen ein, weil sowohl das Schauspiel der Todesstrafe Schauder erregt, als weil auch durch die dasselbe begleitende Infamie und die damit verbundene Verzweiflung ein sittliches Gefühl von Abscheu hervorgebracht wird.

858. Der Tod ist wirklich die schrecklichste der Strafen.

Beccaria soll also nur seinen fingirten Arbazes auf dem Theater singen lassen:

„Nicht ist der Tod, der Pöbel glaubt's,
„Von allem Leid das größte;
„Er ist nur Trost den Sterblichen,
„Die ihres Lebens müde."

Ein philosophischer Gesetzgeber darf nicht auf Dichtung, sondern auf die Thatsache sich stützen. Das Faktum redet aber hier zu klar, denn wie Viele sind der zum Tode Verurtheilten, welche sich als Gnade Zwangsarbeiten erbitten? Die Ursache ist klar. Wer lebt, kann auf tausenderlei Weise Gnade hoffen, auf Flucht, auf Revolution rechnen, sich Milderung und Vortheil versprechen. Und was ist denn am Ende die Kettenstrafe des Züchtlings? Meistens vom Elend zum Verbrechen getrieben, bringen die Schuldigen schon einen durch Schlechtigkeit berüchtigten Namen mit, Hände durch Arbeit von Schwielen bedeckt, und ein Leben durch Mühsale abgehärtet. Wenn durch solche Leiden das Leben ihnen weniger theuer ist, wie Bentham glaubt, so wird auch die Kettenstrafe durch Gewohnheit an dieselbe weniger Schrecknisse für sie haben.

859. Er kann daher bisweilen wirksam, nothwendig, gerecht sein.

Der Tod kann also in gewissen Fällen zur Sicherheit der Gesellschaft ein wirksames und daher nothwendiges Mittel sein, und in diesen Fällen entscheidet sich

die Collision der Rechte offenbar zu Gunsten der Gesellschaft. Hierin hat die Beweisführung Romagnosi's, welche das ganze Pönalrecht auf den Begriff der Vertheidigung stützt, ihre volle Kraft. (800.) Sie wird noch kräftiger durch eine anderswoher genommene Bemerkung. Alle kommen darin überein, daß ein Unschuldiger, der in eine Stadt aus Furcht vor dem ihm von mächtigen Feinden angedrohten Tode geflohen, verpflichtet ist hinauszugehen, auch mit eigener Lebensgefahr, sobald die Stadt selbst durch Belagerung oder sonstige große Gefahr bedroht wird; und würde er sich weigern, und wollte eher die Stadt erobert und geplündert sehen, als sich seinem Verfolger überliefern, so würde er hiedurch der Gesellschaft gegenüber schuldig, und es wäre ihr erlaubt, ihn dem Feinde auszuliefern, um dem Untergange zu entgehen. Um wie viel mehr wird es also der Auktorität erlaubt sein, einen Verbrecher mit dem Tode zu bestrafen, wenn dieser Tod, wie es oft besonders bei Verbrechen von Felonie und Verschwörung geschehen kann, für die Sicherheit der Gesellschaft nothwendig ist; wo das Loos der Gesellschaft und der aufrührerischen Partheien meistens von der Fähigkeit, den Intriguen, den Verbindungen, dem Zauber verbreitenden Namen eines Hauptes abhängt, mit dessen Tode auch der Gedanke an Revolution aufhört! Bei solchen Umständen wäre wohl eine Philanthropie höchst grausam, welche, um das Leben eines Verräthers zu retten, die unschuldige Gesellschaft in beständiger Furcht erhalten wollte.

840.

Die Todesstrafe ist also kein legaler Mord, noch auf eine irrthümliche Theorie begründet.

Die Völker mögen also immer noch mit Ehrfurcht auf die Weisheit im Alterthum hinblicken, und die Gesellschaft bleibe von dem ihr zugeschriebenen legalen Morde losgesprochen, wir müßten denn auch den Arzt für einen Mörder erklären, der die Amputation eines vom Krebsschaden angefressenen Gliedes verordnet, um den ganzen Leib zu retten, und den Chirurgen, der sie ausführt.

841.

Natürliche Milderung der Strafen.

In welchen Fällen die Todesstrafe nothwendig sei, wird nicht in der Moralphilosophie entschieden, sondern in den theoretischen Abhandlungen der Publicisten. Wir wollen blos hier bemerken, daß, 1. wenn es Verbrechen gibt, die von kleineren Strafen nicht überwunden und zerstört werden können, die größere nothwendig ist. (807.) 2. Je mehr ein Volk an Religiosität, an Bildung, Ruhm und Sittenverfeinerung zunimmt, um so mehr wird es für weniger gewaltsame Mittel empfänglich. Die Milderung

kann daher gerecht und nothwendig werden. Deßwegen ist in dem gebildeten Europa die Strenge der Strafen allmählig von sich selbst in Abnahme gekommen, auch ehe die Philanthropie sich dafür interessirte und die Gesetzbücher sich verbesserten. Die Natur und Religion arbeiteten im Herzen des Menschen und zeitigten auf milde Weise die Früchte.*)

842\. Epilog. Die Todesstrafe kann gerecht sein, wenn sie nothwendig ist.

Schließen wir. Die Todesstrafe ist an und für sich erlaubt, weil sie ein wirksames und nothwendiges Mittel ist, um den Zweck der Strafen überhaupt, vorzüglich aber die öffentliche Sicherheit zu erreichen. Die Todesstrafe muß angewandt werden, sobald sie ein nothwendiges Mittel zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung ist, namentlich in Bezug auf öffentliche Sicherheit. Und dieß ist die Antwort auf die beiden Punkte des (832.) vorgelegten Problems.

§. V. Epilog zur Pönaltheorie.

843\. Der Publicist muß die angeführten Theorien ausführen.

Wenn wir nun vom öffentlichen Rechte zu handeln hätten, nachdem wir die Theorie der öffentlichen Rechte und Pflichten für die Beschützung der Mitglieder gegen das Verbrechen aufgestellt haben; so müßten wir vor Allem die Beziehung untersuchen, welche zwischen den anzuwendenden Mitteln und dem zu erreichenden Zwecke vorhanden ist, und nach genauer Durchgehung aller in vier Classen von uns getheilten sinnlichen Güter (807.), des Lebens nämlich, der Person, der Freiheit und der Habe, die Proportion erforschen, welche jedes derselben zu unserm Zwecke habe, zur Wiederordnung der gesellschaftlichen Störungen. (802.) Wir würden aber hiedurch unsere Grenzen überschreiten, welche uns nur innerhalb der Moraltheorie eingeschlossen haben, und verweisen daher den Leser an gelehrte Publicisten, uns darauf beschränkend, daß wir die bisher untersuchten Materien kurz zusammenstellen.

---

*) Die unruhigen Geister pflückten sie in ihrer Reife und füllten ihren Mund damit an, wie wenn es ein Produkt ihrer Hände wäre. Wie oft aber versuchen sie es nicht, mit dem Pflücken der Früchte die Pflanze selbst zu entwurzeln! Wie oft sind die Wohlthaten, die sie der Gesellschaft erzeigen, den Wohlthaten ähnlich, welche der Blutigel dem Kranken erzeigt!

844. Compendium derselben: die Auktorität muß die Ordnung wieder herstellen.

Die Gesellschaft lebt in einer moralischen Ordnung, weil sie die Vereinigung verständiger Wesen ist, welche blos durch das Wahre und Gute bewerkstelligt werden kann. (303 u. f. 41 u. f.) Die öffentliche complete Gesellschaft bedarf einer äußerlichen moralischen Ordnung, weil sie blos nach Außen hin unmittelbar thätig werden kann. Die äußere Sorge also für die moralische Ordnung ist die Bewahrung des Socialwohls, und es muß daher die Auktorität die vom Verbrechen verletzte Ordnung wieder herstellen.

845. In ihren dreifachen Beziehungen.

Diese Ordnung ist eine dreifache (135.): Im Individuum, welches durch die Vernunft geordnet werden muß, in der einzelnen Gesellschaft, die nach äußerem Wohl trachtet, in der universellen Gesellschaft, die dem unendlichen Gut entgegenstrebt. Das Verbrechen verletzt die Ordnung unter allen diesen drei Rücksichten, und ist hiezu durch ein sinnliches Gut verführt; die Auktorität muß also durch Entziehung jenes verführerischen sinnlichen Gutes die Ordnung wieder herstellen, sie müßte denn in gewissen außerordentlichen Fällen auch ohne Zufügung einer Strafe auf anderem Wege zu ihrem Ziele gelangen. (796.)

846. Mittelst der sinnlichen Strafe.

Die Strafe oder Bestrafung stellt dadurch die individuelle Ordnung so viel als möglich her, daß sie den der verführerischen Lockung entzogenen Willen durch äußerliche Mittel dahin zu bringen sucht, der Vernunft zu gehorchen, und die durch strenge Arbeit abgetödteten Leidenschaften dem Willen unterwirft. Sie trachtet nach Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung, indem sie zwischen dem Beleidiger und dem Beleidigten (seien es nun Individuen oder Gesellschaften) eine Ausgleichung versucht, und jede Gefahr neuer Versuche von Seiten des Verbrechers unmöglich macht. Sie sucht die universelle Ordnung dadurch herzustellen, daß sie die Schuld zum Gegenstande des Abscheues auch für die Sinne macht, wie sie es schon für die Vernunft ist.

847. Dem Zwecke entsprechend.

Die Auktorität muß also zur sichern Erreichung ihres Zweckes die Strafe in Proportion stellen, 1. zur Bosheit des Willens und zum Grade der Ausführung; 2. zu den Personen im Conkreten, bei denen die Ordnung wieder hergestellt werden soll. Unter Personen im Conkreten verstehe ich solche, die in einem bestimmten Grade von Kräften, sociellen Verbindungen, Zeit, Raum u. s. w. betrachtet werden.

Sollte sich aus diesen Proportionen die Todesstrafe vorzüglich zur öffentlichen Sicherheit als nothwendiges Mittel ergeben, so erreicht die Autorität auch durch sie die dreifache Absicht von Wiederherstellung der Ordnung, besonders in der Sicherung der öffentlichen Ruhe.

§. VI. Von den Vorsichtsmaßregeln gegen das Verbrechen.

848. Wichtigkeit dieser Vorsichtsmaßregeln.

Das Verbrechen bestrafen heißt, ihm zuvorkommen; es ist dieß aber nicht das einzige Mittel, dessen sich die Gesellschaft bedienen soll, um ihre Pflicht des Schutzes gegen das Verbrechen zu erfüllen. (798.) Wenn die Strafe an und für sich ein Uebel ist (832.), so ist es klar, daß man alles Mögliche zu ihrer Verminderung thun müsse. Die Gesellschaft kann in dieser Hinsicht viel thun, und ist daher auch verpflichtet, viel zu thun.

Die Wichtigkeit dieser Pflicht ist unermeßlich, denn sie kennt keine Grenzen. Das Verbrechen, welches vom Pönalrecht bestraft wird, ist ein Atom im Vergleich zu der Unzahl jener, die durch jene wohlthätige socielle Einwirkung verhindert werden, die man Polizei nennt. Außerordentlichen Dank verdiente daher, auch bei weniger geordneten Regierungen*), jene Verwaltung, die durch einen auffallenden Widerspruch eher ein Gegenstand des Abscheues beim größten Theil des Publikums zu sein pflegt.

Durch einen auffallenden Widerspruch, sagte ich; denn wenn man in einem fremden, barbarischen Lande davon erzählen würde, daß sich bei uns ein Verein von Menschen jedes Standes beständig Tag und Nacht mit der Ueberwachung der öffentlichen Sicherheit beschäftigt, so würde unser Loos gewiß nur besonders von den Schwächeren und Elenderen beneidet, und unendlich würden sie unsere Erkenntlichkeit dafür glauben. Woher entstehen aber im Volke diese so auffallenden Vorurtheile?

849. Beweggründe, gegen solche Vorsichtsmaßregeln eingenommen zu werden.

Wir reden hier nicht von den schlechten Individuen, welche die Wachsamkeit der Polizei zu fürchten haben, nicht von Blöden, die Alles nachschwätzen, was von Andern zur Herabsetzung dieser Anstalt gesagt wird, nicht von den ungerechten und unfähigen Beamten, die dazu

*) *Bentham*: Oeuvres.

Anlaß geben, nicht von jenen falschen Theorien, welche jede gerechte Auktorität verhaßt machen; abgesehen von allen diesen zufälligen Motiven, wohnt diesem Institut **wesentlich** ein Princip des **Verhaßtseins** und eine Gefahr beständiger Ungerechtigkeiten inne.

1. Man fühlt davon blos die Nachtheile, nicht die Vortheile.

Es ist dazu bestimmt, jede verbrecherische Kraft, bevor es zur Ausführung kommt, zu schwächen, und trägt daher auf seinen Schultern die ganze Liederlichkeit des Pönalrechts, ohne als Gegensatz für diese Gehässigkeit das Abscheuliche des Verbrechens hinstellen zu können, weil dieß, von ihm verhindert, nicht sichtbar wird. Das Volk fühlt sich also beschränkt, ohne bei seinem beengten geistigen Gesichtskreise zu erkennen, daß diese Beschränkung es von großem Unglück befreit. Es fängt nur an, diesen Schutz zu fühlen, und für sich in Anspruch zu nehmen, sobald das Verbrechen drohend durch die Stadt und durch das Land schreit, ohne von der Polizei gehindert zu sein. Es sind nicht nur die wohlthätigen Wirkungen dieses Instituts **gänzlich** unbekannt, sondern auch die Mittel, deren es sich zur Erreichung derselben bedient. Denn diese müssen den geheimsten Anschlägen, wie sie im menschlichen Herzen versteckt sind, entgegengestellt werden. Dieses Herz eben ist es, welches aus natürlicher Anlage, aus Interesse, aus Scham in seinen verborgensten Falten den Ruin des sittlichen Menschen und der Gesellschaft vorbereitet. Dieses Geheimnißvolle, welches der Thätigkeit der Polizei nothwendig ist, verhüllt von der einen Seite dem Volke jede auch noch so gerechte Verwaltung, und setzt sie daher der Verleumdung aus; von der andern Seite aber liegt in ihm eine furchtbare Versuchung für die Rechtschaffenheit der Beamten, denen der Ring des Giges gegeben zu sein scheint, um ungescheut jedes Verbrechen begehen zu können.

2. Das Geheimnißvolle macht die Verleumdung noch leichter.

3. Und lockt zum Mißbrauch der Gewalt.

4. Dieses Institut wird den Guten schädlich, sobald die Unterdrückung des Bösen mißlingt.

Noch mehr: Eben diese Mittel, die zur Vertheidigung der Gesellschaft gebraucht werden, sind **wesentlich** verhaßt und gefahrvoll; **verhaßt**, weil sie zur Verhinderung des Uebels die schlechten Subjekte zu beschränken suchen, und dadurch viele Personen verletzen, die rechtschaffen **sind**, und noch viel mehr, die es zu sein **scheinen**. Die Mittel sind **gefährlich**, weil sie oft den Unterthanen die nothwendigen Vertheidigungsmittel entziehen, während der Verbrecher,

der nur zum Schein gehorcht, damit zum Schaden der Guten bewaffnet ist.

850. Moralische Gesetze für den Schutz der Polizei.

Diese und viele andere ähnliche Gründe erklären uns jenen Abscheu, welcher vor der polizeilichen Verwaltung gehegt wird, trotz dem, daß von ihr jener Frieden abhängt, dessen sich die Gesellschaft zu erfreuen hat; sie geben uns aber auch zugleich die Basis für die moralischen Gesetze, nach welchen sich der Publicist, bei Bestimmung der confreten Bedingungen, zu richten hat. Er muß 1. die Grenzen bestimmen, zwischen einer öffentlichen und Privathandlung. 2. Muß er das Geheime gegen jeden Mißbrauch sicher stellen, 3. nur ausgesucht gute Personen zu Beamten wählen, 4. jene Mittel andeuten, in welchen sich Wirksamkeit mit Milde eint.

851. Bei ihrem Einfluß auf das öffentliche Leben: 1. größte Sicherheit mit den kleinsten Beschränkungen.

Die Gesetze für die öffentliche Wirksamkeit der Polizei lassen sich auf folgende reduciren, 1. die größte Sicherheit durch möglichst geringe Beschränkungen hervorbringen. Die Billigkeit dieses Gesetzes ist evident nach allem dem, was wir über die Freiheit gesagt haben. (619 gegen das Ende und 702.) Wenn die Verminderung einer untergeordneten Freiheit blos in so fern zu einem Gut wird, als dafür in einer größern Gesellschaft größere Vortheile erlangt werden, so ist jede Verminderung, welche auf diese Weise nicht entschädigt wird, ein wahres Uebel. Eine unnöthige Verminderung ist aber wirklich nicht entschädigt, weil auch ohne sie dieselben Vortheile erreicht werden könnten. Die socielle Sicherheit muß also blos durch die nothwendigste Beschränkung der Freiheit bewerkstelligt werden, und jede andere ist ein Uebel und unerlaubt, weil die Autorität ihre Gewalt nur dazu hat, daß sie zum Guten hinlenke.

2. Sie darf nie ein kleineres Uebel durch ein größeres verhindern.

Diese Principien führen uns auf ein zweites Gesetz, welches man die Anwendung des ersten nennen kann, nämlich = der Vortheil, der durch die Polizei erlangt wird, muß in sich und in seinen Umständen größer sein, als jener, der durch sie eingebüßt wird. =. Wenn mir wegen der Feuersgefahr der Gebrauch des Feuers gänzlich entzogen würde, müßte ich rohe Speisen essen und Kälte leiden, ein gewisses Uebel, um mich dem ungewissen zu entziehen, dem vielleicht durch andere Vorsichtsmaßregeln abgeholfen werden kann, die, wenn auch weniger passend

für die zu erreichende Absicht doch nicht so schädlich in ihren sekundären Wirkungen sind.

852.
Bei ihrem Einfluß auf das Privatleben.

Es ist die Sache des Gesetzgebers und des Publicisten im Einzelnen die Vorsichtsmaßregeln zu bestimmen, welche die Polizei für das öffentliche Leben nach den zwei von uns aufgestellten Gesetzen zu treffen habe. Wir wollen nun auf deren Einfluß auf das Privatleben übergehen. Wir haben zuvor gesehen (704 u. f.), daß es der größern Auktorität nicht zukomme, die unmittelbare Leitung der Genossenschaften zu übernehmen, aus welchen die größere Gesellschaft zusammengesetzt ist, sie könne aber und müsse sogar die einzelnen Genossenschaften mittelst der Privatauktoritäten (705.) dem Gemeinwohl unterordnen, und jede Abirrung vom Ziele verhindern. Aus diesen Principien ergeben sich zwei Gesetze für die socielle prophylaktische Thätigkeit in ihrer Anwendung auf kleinere Gesellschaften.

3. Sie darf sich nicht in die innere Leitung der Genossenschaften mischen.

Drittes Gesetz = die prophylaktische Thätigkeit muß sich nur auf die öffentlichen Handlungen der Individuen und Genossenschaften bei ihren gewöhnlichen Verordnungen beschränken =. Dieß ist sehr klar, wenn man nur den rechten Begriff von einer öffentlichen Handlung hat. Oeffentlich nenne ich jene Handlung, welche entweder in sich, oder in ihren Folgen eine allgemeine Wirkung hervorzubringen sucht, eine Wirkung nämlich, die aus den häuslichen Mauern heraustretend in die Sphäre der öffentlichen Gesellschaft übergeht. Man sieht, daß die öffentliche Auktorität ihre Leitung auf nicht öffentliche Handlungen nicht ausdehnen könne; denn sie hat ihr Recht zur Leitung blos durch die Nothwendigkeit bekommen, den Socialzweck zu erreichen. (426.) Nicht öffentliche Handlungen können aber auf den Socialzweck keinen Einfluß haben, weil sie weder in sich, noch in ihren Wirkungen der Sphäre der öffentlichen Gesellschaft angehören. Die öffentliche Auktorität hat also das Recht nicht, sie zu leiten.

4. Außer um ein Uebel zu verhindern.

Viertes Gesetz = die prophylaktische Thätigkeit kann durch zufällige und für den Augenblick wirkende Verordnungen zur Begegnung eines Uebels um die Leitung der Genossenschaften sich annehmen =. Der Beweis hiefür ist folgender: Der Grund, warum die öffentliche Auktorität nicht durch ständige Verordnungen die Genossenschaften leiten darf, liegt darin, daß dieselben eine besondere leitende Auktorität haben und haben

müssen. (690.) Wenn aber ein Uebel darin vorkommt, ohne daß demselben gesteuert wird, so muß man daraus schließen, daß keine Auktorität vorhanden, oder dieselbe nicht gehörig thätig sei. In einem solchen Falle hat also die höhere Auktorität das Recht und die Pflicht, die Genossenschaften zum Gemeinwohl zu leiten, indem sie in denselben eine Gewalt organisirt, die wirksam genug ist, ebenso das Privatwohl zu realisiren, als auch die gehörige Tendenz zum Gemeinwohl für sich und die ganze Genossenschaft zu empfangen und zu beachten.

5. Das ihr durch öffentliche Anzeigen bekannt geworden ist.

Fünftes Gesetz = diese Verordnungen für Privatverhältnisse sind nur dann erlaubt, wenn sie in Folge öffentlicher Anzeigen geschehen =. Die öffentliche Auktorität darf sich nicht in die Privatordnung mischen, außer um das öffentliche Wohl dadurch zu befördern; ein Uebel aber, welches durch öffentliche Zeichen sich nicht kund gibt, kann nicht hindernd auf das öffentliche Wohl einfließen, und es liegt daher außerhalb der Competenz der öffentlichen Gewalt. Wir hätten auch dasselbe Theorem auf andere Art beweisen können. Es ist der Auktorität unmöglich, etwas zu verbessern, was sie nicht kennt, oder etwas zu kennen, was sich nicht äußert. Sollte Jemand daraus herzuleiten suchen, daß gerade deßwegen es der polizeilichen Auktorität erlaubt sei, ihre überwachenden Blicke wenigstens auch in das Asyl der Familie fallen zu lassen, so werden wir darauf antworten, dieß sei gegen die Verordnung unseres kurz zuvor aufgestellten Gesetzes, weil viel größere Uebel daraus folgen würden, als jene sind, die man zu verhüten sucht. Was wäre in der That die Familie, wenn sie der Freiheit der Gedankenmittheilung beraubt würde, die eine so große Annehmlichkeit für sie bildet? wenn sie ihres Haushaltungsgeheimnisses beraubt würde, wodurch sie ihre häuslichen Interessen gesichert sieht? wenn jener Schleier gelüftet würde, der den Augen des Publikums das Elend und die Fehler verbirgt, von denen die menschliche Schwäche nie frei ist? Wie vieler Güter würde die öffentliche Gesellschaft selbst sich dadurch berauben, indem sie vielleicht das stärkste Mittel zur Erreichung der Ordnung verliert, die Liebe zum Anstand und zur Ehre! Das Privatübel ist also, so lange es kein Zeichen von sich nach Außen gegeben hat, kein Gegenstand für die Thätigkeit der öffentlichen Auktorität, um so mehr, da es fast unmöglich ist, ein solches Uebel auch dann noch zu verheimlichen, wenn es für die

Gesellschaft gefährlich zu werden anfängt. Die Unordnung ist ja ein Uebel, das jeder Gesellschaft widersteht und folglich auch in der Privatgesellschaft irgend eine Reaktion zur Folge hat, die sich am Ende offenbaren muß.

853. Nothwendigkeit des Geheimnisses.

Von den Gesetzen für die Thätigkeit gehen wir zu den Gesetzen für das Polizeigeheimniß über. Behaupten wollen, daß ohne Geheimhaltung das Wohl der Gesellschaft gehörig gesichert werden könne, wäre ebenso viel, als behaupten, daß man im Kriege seine Pläne und Absichten dem Feinde mittheilen müsse. Das erste Mittel für die Sicherheit ist Geheimhaltung, weil es dem Feinde unmöglich ist, ein ihm unbekanntes Mittel zu zerstören. Montesquieu mag gegen die venetianische Staatsinquisition schwätzen, was er will, sie war, antwortet Bentham, eine dieser weisen Republik würdige Einrichtung. Wenn die Wahrung der sociellen Ruhe nichts ist, als der Krieg der Rechtschaffenheit gegen das Verbrechen, so muß jene sorgsam das Geheimniß beachten, mit welchem sich das Verbrechen so sorgfältig gegen sie wahrt.

854. Beschränkende Bedingungen hiefür.

Es ist aber etwas anderes, Angriffe geheim halten, und im Verborgenen kämpfen; und jener General ist unverständig genug, der seine eigenen Bataillone der Gefahr der Vernichtung aussetzt, um unversehens den Feind zu überfallen. Jedes Geheimhalten, wodurch die Unschuld in die Gefahr kommt, gestraft zu werden, ist der Gerechtigkeit wesentlich entgegengesetzt. Wer aber nicht die gewöhnlichen Mittel anwendet, um zur Kenntniß einer Sache zu kommen, setzt sich dieser Gefahr aus. Seien die Beweise für das Verbrechen auch noch so stark, so kann der Beklagte doch immer eine solche Kenntniß von sich haben, daß es mit ihr kein anderes Zeugniß aufnehmen kann, und kann daher in den Verbrechen, die ihm vorgeworfen werden, immer etwas Falsches auffinden. Es ist also nicht erlaubt, einen Schuldigen zu verdammen, ohne ihn zu hören.

Wie man ihn aber nicht verurtheilen kann, so kann man ihn auch nicht infamiren oder bestrafen. Es wäre also offenbare Ungerechtigkeit, wenn man Beklagte und Verbrecher in dasselbe Gefängniß sperren wollte, und sie, die vielleicht die Lossprechung von jeder Strafe erwarten, an Leib und Ehre auf eine Weise bestrafen würde, wie es für die größten Verbrechen hinreicht. Diese Ungerechtigkeit

ist um so größer, je geheimer die Motive sind, aus welchen die Klage hervorgegangen.

6. Sie darf nicht bestrafen, ohne Vertheidigung gehört zu haben. Das sechste Gesetz für diese so nothwendige als furchtbare Obrigkeit wird folgendes sein: — Sie soll sich des Geheimnisses bei ihren Nachforschungen bedienen, bis zur Festnehmung des Schuldigen; dann aber muß sie ihm die Klage offenbaren, oder wenn dringende Ursachen den Verschub nöthig machen sollten, muß sein Festhalten nur zur Sicherheit dienen, ohne irgend einen Schein von Strafe zu haben —. Die Gerechtigkeit dieses Gesetzes wird Niemand leugnen; wie viel Studium, Klugheit und Thätigkeit ist aber nothwendig, um das praktisch auszuführen, was die Theorie verlangt! Alle Mittel, um dem Verbrechen zuvorzukommen, von denen wir sogleich (921 u. f.) sprechen werden, sind vorzüglich hier an ihrem Platze; denn von diesem Zweige der Verwaltung hängt die Wirksamkeit aller übrigen ab.

7. Größte Rechtschaffenheit der öffentlichen Censoren. Das erste der Mittel ist ohne Zweifel die Rechtschaffenheit aller Beamten, welchen irgend eine Gewalt in die Hand gegeben ist. Gibt es aber wohl in der Natur ein Mittel, um sich dieser Rechtschaffenheit für jeden Fall zu versichern? Wenigstens, und dieß ist das siebente Gesetz, muß man sich alle mögliche Mühe geben, um den höchsten Grad der Rechtschaffenheit bei jenen Männern zu erzielen, welche im Geheimen gegen das Verbrechen einen ebenso schwierigen als wichtigen Krieg führen (848.), und das Leben und das Glück der ganzen Gesellschaft in ihren Händen haben. Die Censoren des noch nicht verdorbenen Roms geben uns irgend einen Begriff von dem, was hierin die schwache und verdorbene Natur leisten kann. Was die christliche Religion an Wirksamkeit der Natur hinzugefügt hat, wäre sehr interessant zu behandeln, würde uns aber zu sehr von unserm Zwecke entfernen. Wenn diese Mittel vom rechten Gesichtspunkte aus gekannt und ihrer Natur gemäß angewendet werden, so können sie bei den wahrhaft christlichen Nationen einen Grad von Civilisirung hervorbringen, zu dem keine andere gelangen kann, und daher auf wunderbare Weise die persönliche Rechtschaffenheit der Beamten sicher stellen.

855. Präventionsmittel. Welcher Mittel werden sich diese Vertheidiger der öffentlichen Ruhe bedienen sollen? Aller jener, die an und für sich gerecht, zum Zwecke nothwendig und für die Erreichung

desselben hinreichend sind. Direkter Mittel also und indirekter, weil beide die erforderlichen Eigenschaften haben können: Strafen, Belohnungen, Rath und Befehl, Versprechungen und Drohungen. Je mehr sich aber die Mittel der Gefahr, mißbraucht zu werden, nähern, um so mehr muß man alles aufbieten, ihr zuvorzukommen. Das wirksamste Mittel besteht darin, den Gebrauch Jenem vorzubehalten, der am wenigsten fähig ist, Mißbrauch damit zu treiben, und deßwegen müssen gewaltsamere Mittel den höchsten Auktoritäten überlassen bleiben. Von den indirekten Mitteln hat der Publicist viel zu sagen, wenn er die Art und Weise bestimmen will, wie die socielle Sicherheit am wirksamsten erreicht wird. Da aber diese indirekt wirkende Polizei eine sehr ausgedehnte und vervollkommnete Gesellschaft voraussetzt, werden wir im folgenden Kapitel davon handeln, in welchem wir die Thätigkeit betrachten müssen, mit der die öffentliche Auktorität, nicht zufrieden, die Rechte des Einzelnen in ihrer individuellen Ausübung geschützt zu wissen, den Kenntnissen, den Willenskräften und Vermögen der Individuen noch eine kräftige Stütze in der sociellen Zusammenwirkung beifügt.

IV. Kapitel.

Von der Socialthätigkeit bei der Ausbildung der Social-Mitglieder als Staatsbürger.

Erster Artikel.

Perfektibilität des Menschen als Quelle socieller Pflicht betrachtet.

856. Schwierigkeit der Materien.

Das Feld, das wir betreten, ist reich an wichtigen Fragen; und auf der Schwelle schon begegnet uns eine der schwierigsten, aber angenehmsten, die von den menschlichen Leidenschaften so arg mißbraucht wurde. Muß die Gesellschaft in ihrer Vervollkommnung immer weiter fortschreiten, oder soll sie in irgend einem Punkte sich Grenzsäulen aufrichten, und auf sie das non plus ultra schreiben? Die Antwort scheint leicht zu sein, die Böswilligkeit

jedoch im wissenschaftlichen Kampfe hat oft die Begriffe verwirrt; wer für die Fortschritte war, wurde einer nach Umsturz trachtenden Aufklärung beschuldigt, wer sich der Aufklärung widersetzte, galt für einen Feind des Fortschrittes. Suchen wir die Begriffe hierüber zu erläutern, was bei aufrichtigen Freunden der Wahrheit sehr leicht bewerkstelligt werden kann. Wenig bekümmern wir uns aber um jene, welche durch böswillige Verwirrung der Begriffe im Trüben fischen wollen.

857. Fundamentaltheorem, in Bezug auf die zufällige Vervollkommnung.

Die Gesellschaft ist dazu bestimmt, in ihrer zufälligen Vervollkommnung in's Unbegrenzte fortzuschreiten: dieß ist ein Theorem, dessen metaphysischer Beweis mir möglich scheint, wenn man nur auf das Wort zufällig Rücksicht nimmt. Die wesentliche Vollkommenheit der Gesellschaft besteht in der moralischen Ordnung, die zufällige in der intellektuellen und materiellen. Diese letztere Ordnung kann allerdings einen sittlichen Charakter annehmen, wenn eine gut entwickelte Gesellschaft deren Wichtigkeit versteht. Wäre man z. B. davon überzeugt, daß eine fleißige Ueberwachung der Spitäler den öffentlichen Gesundheitszustand sichert, so wäre es eine moralische Unvollkommenheit, ja es könnte sogar ein Verbrechen werden, dieses Mittel außer Acht zu lassen, von dem man in früheren Zeiten vielleicht nicht einmal einen Begriff hatte. Diese Entwicklung materieller Vollkommenheit kann jedoch kein Zuwachs an moralischer Vollkommenheit genannt werden, weil diese blos in der gehörigen Richtung zum Endzweck liegt (13 u. ff.) und an und für sich auf die Materie, die sie leitet, keine Rücksicht nimmt; ebenso wie man die Gerechtigkeit eines Schuldners, der eine Schuld von hundert Thalern zahlt, nicht größer nennen kann, als die eines Andern, der nur fünf bezahlt.

858. Die Gesellschaft muß nach unbegrenzter Vollkommenheit trachten. 1. Faktischer Beweis.

Nach Vorausschickung dieser Erläuterung will ich mich an den Beweis machen, daß die Gesellschaft dazu bestimmt ist, in der materiellen Ordnung durch immer weiter gehende Fortschritte sich zu vervollkommnen. Den ersten Beweis hiefür liefert uns die natürliche Entwicklung des menschlichen Geschlechtes, welches vom individuellen Zustand zur ehelichen Geselligkeit übergeht, dann zur häuslichen, bürgerlichen, politischen, föderalen u. s. w. Dieser faktische Beweis zeigt uns deutlich die Absichten des Schöpfers.

2. Beweis aus der Natur der Sache.

Noch kräftiger ist der aus der Natur des Menschen genommene Beweis. Betrachten wir den Menschen in seiner dreifachen Thätigkeit, in der intellektuellen, expansiven und materiellen, so sehen wir, daß in diesen drei Principien ein Impuls zur unbegrenzten Vervollkommnung liege, und zwar einer solchen, wie man sie nur in der Gesellschaft erlangen kann.

859. Unbegrenzte Perfektibilität des Geistes.

1. Es ist ein Impuls vorhanden zur unbegrenzten Vervollkommnung, weil der Geist immer durch neue Zusammenstellungen sich einen Complex von Begriffen bildet und mit diesen neuen zusammengesetzten Elementen wie vorher mit einfachen arbeitet. So entwickelt er sich in den ersten Elementen der Sprache, geht von den Buchstaben zu den Sylben, von den Sylben zu den Worten und Phrasen über u. s. w. In den Elementen der Mathematik kürzt er die Summirung und Subtraktion durch Multiplikation und Division ab, verallgemeinert die numerischen Combinationen durch algebraische Schriftzeichen, vereinfacht die Operationen durch Logarithmen u. s. w. In den metaphysischen Forschungen bildet er aus Ideen Urtheile, aus diesen Vernunftschlüsse, aus Vernunftschlüssen Partialtheorien, und endlich allgemeine Systeme u. s. w. In der Mechanik vereinigt er einfache Maschinen, um andere mannigfaltiger wirksame daraus zusammenzusetzen, vereint die physischen Kräfte mit den chemischen, findet beständige neue bewegende Kräfte, und neue Maschinen, auf die er sie anwenden kann.

860. Sie theilt sich dem Willen mit.

Diese Fähigkeit, sich zu vervollkommnen im Geiste, muß auch nothwendig auf den Willen Einfluß haben, in wie fern er als rein physisches Element betrachtet wird. Da es nämlich gewiß ist, daß es unter den Menschen eine Kunst gebe, auf den Willen einzuwirken, die man Politik zu nennen pflegt, und da hiezu der Geist, der mit Vervollkommnungsfähigkeit ausgerüstet ist, angewendet werden kann, scheint es mir klar, daß für die Kräfte, mit welchen jene Kunst auf den Willen einwirken und dessen Zustimmung mehr oder weniger freiwillig erzielen kann, keine Grenzen bestimmt werden können. Vergleichen wir die allmähligen Fortschritte in unserer militärischen Disciplin mit dem ungeordneten Wesen der alten Kriegsheere, die Polizei unserer jetzigen Städte mit den Unruhen des Mittelalters, die Strenge der Controle in unsern Verwaltungen mit dem großen Vertrauen der Alten, so werden wir sehen, daß wir, können wir uns auch nicht einer größern Sitt-

lichkeit nehmen, doch wenigstens (traurige Entschädigung!) die Art und Weise gefunden haben, den Willen der Menschen zu binden, wenn er auch nicht mehr auf das Gewissen hört. Noch mehr; die so traurige Kunst, Verschwörungen anzuzetteln, Völker zum Aufruhr anzuregen, die öffentliche Meinung auf Abwege zu bringen, ist bei uns fast auf gewisse Principien begründet worden. Wir haben die Catechismen derselben gelesen, und nur zu sehr die Praxis erfahren. Jedes Jahrhundert kann neue Beobachtungen machen, neue Versuche anstellen, neuere und gewissere Resultate erreichen, um durch materielle Interessen auf den Willen einwirken zu können. Die Perfektibilität des Verstandes also hat auf den Willen Einfluß und theilt sich ihm mit.*)

861

Und den physischen Kräften.

Vielmehr noch theilt sie sich dem physischen Menschen mit, dessen Kräfte durch die Mechanik beständig zunehmen, wie Theorie und Thatsache dieß deutlich beweisen. Wer kann da dem Menschengeiste Grenzen setzen? Der Mensch hat also zu seiner materiellen Vervollkommnung einen unbegrenzten Trieb in sich.

862.

Sie erreicht außer der Gesellschaft nie ihre vollkommne Entwicklung.

2. Wird aber dieser Trieb außer der Gesellschaft zu seiner vollkommenen Entwicklung gelangen können? Wir haben schon früher erwiesen, daß dieß nicht der Fall ist (329 u. ff.); und wirklich, wenn man nur ein wenig Rücksicht nimmt auf die geistige Entfaltung, deren der Verstand fähig ist, auf die Kraft, die er auf den Willen ausübt, auf die unwiderstehliche Energie der menschlichen Kräfte, die in der Gesellschaft sich vereinigt finden, so wird man leicht einsehen, daß die materielle Vollkommenheit des Menschen nur in der Gesellschaft, nicht durch einzelne Individuen erreicht wird. Dieser Zweck ist vom

---

*) Wir haben diese Vervollkommnung des Willens eine materielle genannt, in wie fern die associirten Willen die Componenten der Gesellschaft sind. ([illegible]) Nimmt man aber nur ein wenig auf den eigentlichen Begriff der Vollkommenheit Rücksicht, wie wir ihn früher erklärt haben (15.), so sieht man wohl, daß diese Art von Ausbildung des Willens keine wahre Vollkommenheit sei, als in wie fern sie zu einem Werkzeug für Vollkommenheit des Ganzen wird, und die Moral als erstes Element socieller Vollkommenheit begünstigt. Das Schwert ist schneidend, und als solches ein vollkommenes Instrument, aber in der Hand eines Verbrechers würde es für die Gesellschaft zur größten Unvollkommenheit.

Schöpfer unmittelbar der Gesellschaft vorgesteckt worden, weil sie ihrer Natur gemäß (331 u. ff.) und zwar nur sie allein (724.) ihn verwirklichen kann. Sie ist auch deßwegen zur Erreichung dieses Zweckes verpflichtet (112.), und es hat vorzüglich die Auktorität dafür zu sorgen, daß die Gesellschaft beständig nach ihrer Vervollkommnung trachte.

863. Verweidung einer Zweideutigkeit. Die Gesellschaft muß etwas anderes thun, u. etwas anderes das Individuum verlangen.

Man darf aber deßwegen nicht glauben, daß wir durch die Aufstellung dieser Pflicht der Vervollkommnung der menschlichen Eitelkeit auf eine thörichte Weise schmeicheln wollen, indem wir ihr Hoffnungen auf eine imaginäre Größe vorspiegeln. Etwas anderes ist es, der Gesellschaft vorschreiben: „Es ist Pflicht, nach materieller Voll„kommenheit, als dem kräftigsten Mittel zur Moral, unbegrenzt zu „trachten,“ und etwas anderes, den einzelnen Individuen Kenntnisse, Ruhe und Macht im unbeschränkten Maaße zu verheißen.*) Es ist allerdings wahr, daß ein Zuwachs an und für sich möglich und wünschenswerth ist, aber dieser Zuwachs ist

864. Grenzen der Vervollkommnung.

1. für die Gesellschaft kein wesentliches Gut, und hat daher auf ihre wahre Glückseligkeit keinen Einfluß. 2. Er kann in seinem Verlaufe von unvorhergesehenen Catastrophen unterbrochen werden, welche das menschliche Geschlecht neuerdings in seine Kindheit und in die Barbarei zurückwerfen. 3. Er ist unbegrenzt im Gebrauch der g e s c h a f f e n e n Kräfte, nicht aber in der Schöpfung neuer möglicher Kräfte. Es ist daher die Verheißung eines u n b e g r e n z t e n L e b e n s ebenso lächerlich, als die Statur eines unermeßlichen Riesen.**) 4. Die ganze Energie der materiellen Kräfte wird nie für sich zur wahren Consistenz gelangen, ja sie wird nie eine wahre Gesellschaft bilden; denn ihr fehlt das erste Element derselben, die Einheit der Intelligenzen. (302.) Sie wird nie eine wahre Consistenz bilden, weil bei Ermanglung des Vertrau[illegible] der Liebe zur Arbeit, der Gerechtigkeit der Tribunale u. s. w., [illegible] ganze

---

*) Eritis sicut dii.

**) Wer würde glauben, daß, nachdem man allgemein über das aurum potabile gelacht hat, man doch noch im verflossenen Jahrhundert sich solche Hoffnungen machte, die vielleicht auch noch in das unserige herübertönen, und auf wessen Lippen? — Auf denen der Philosophen!

materielle Ordnung allmählig sich auflösen und zu etwas Unmöglichem werden muß.

Ich schließe also hieraus, daß die zufällige Vervollkommnung der Gesellschaft in's Unbegrenzte unter einer gehörigen Verwaltung zunehmen muß; weil die Fähigkeiten der Gesellschaft eine solche unbegrenzte Vervollkommnung möglich machen, und daher immer weiter fortschreiten können, ohne je die Grenzen zu berühren.

865. Einwurf der Antiprogressisten. Sein Gewicht.

Es pflegen die Antiprogressisten den Einwurf zu machen: gemäß dieser Theorie erhielte der Mensch eine Bestimmung, die er nie erreichen könnte.*) Dieser Einwurf hat allerdings sein Gewicht für diejenigen, welche den ganzen Begriff des Wohls auf das Prinzip des Vergnügens und des Nutzens begründen, und das wesentliche Wohl von dem zufälligen nicht zu unterscheiden wissen. Was können sie je dem antworten, der ihnen die Unermeßlichkeit des menschlichen Geschlechtes zeigt, beraubt alles dessen, was sie Wohl nennen, und es Gott weiß welcher Generation in einem Utopien zusprechen.

866. Er berührt uns nicht. Seine Lösung.

In unserer Theorie ist die Antwort sehr leicht. Die Natur ruft den Menschen in die Gesellschaft zum sittlich Guten (19 u. 374.), zu dem alle Generationen gelangen können, und zwar nicht dadurch, daß sie in einem oder dem andern Grade gebildeter sind, sondern dadurch, daß sie den Grad materieller Bildung gehörig gebrauchen, in dem sie sich gemäß der Vorsehung befinden; gerade wie Jeder zur Sittlichkeit berufen wird in der Kindheit, im Jünglingsalter, im Mannesalter, als Greis und auch in den Jahren der äußersten Altersschwäche, ohne daß deswegen alle nothwendig zu dieser Grenze des äußersten Alters gelangen müssen. Und so wie es sehr Wenige sind, die dieses Alter erreichen, und man daraus nicht schließen kann, daß die Natur nicht Jeden zu der Erreichung jener Vollkommenheit verpflichtet hat, die dem Alter eigen ist, das er erreicht, ebenso erweist sich auch aus dem, daß die letzte Generation, bei welcher die materielle Bildung den Gipfel erreicht, eine einzige ist, nichts für die übrigen Generationen, von dem unablässigen Trachten nach dem höchsten Grade der Vollkommenheit freigesprochen zu sein. Jede Gesellschaft ist nämlich nur eine, wenn

*) Siehe *Poli*: Continuazione alla storia di Tennemann, art. filosofi del progresso. t. III.

sie auch allmählig in den verschiedenen Generationen sich erst entwickelt.

867. Eintheilung der folgenden Materien.

Ist die sociale Pflicht, sich zu vervollkommnen, einmal aufgestellt, so bleibt nur zu untersuchen übrig, welcher Art dieselbe sein müsse, und mit welchen Mitteln sie erreicht werden könne. Das erste werden wir thun, indem wir das eigentliche Subjekt derselben bestimmen. Von den Mitteln werden wir aber nur so viel sagen, als man von einem Moralphilosophen erwarten kann, und überlassen alles Uebrige denjenigen, welche als Publicisten und Statistiker theoretisch darüber abhandeln wollen.

Das Subjekt der Vervollkommnung ist die Menge; die Fähigkeiten, die in ihr vervollkommnet werden müssen, sind der Verstand, der Wille und die materielle Kraft. Sie werden den Gegenstand der drei folgenden Artikel bilden.

Zweiter Artikel.

Sociale Pflichten bezüglich der Vervollkommnung des Erkennungsvermögens der Untergebenen.

§. I. Eintheilung.

868. Doppelter Gegenstand des Erkennungsvermögens.

Nach zwei Objekten trachtet der menschliche Verstand; er will das höchste Gut erkennen, nach welchem der Wille (271), auch ohne es objektiv bestimmt zu sehen, ohne Ruhe trachtet; er will jene Gegenstände und einzelnen Güter erkennen, deren er sich als Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes bedienen muß. Die Gesellschaft kann also ihre Glieder in dieser doppelten Hinsicht vervollkommnen. Besprechen wir ihre doppelte Pflicht im Einzelnen.

§. II. Wie muß die Gesellschaft das Erkennungsvermögen der Untergebenen bezüglich des höchsten Gutes, vervollkommnen?

869. Aufgabe für die Auktorität in Bezug auf Religion.

Das in diesem Paragraphen zu lösende Problem ist eines der wichtigsten und schwierigsten des Naturrechts. Es handelt sich darum, zu bestimmen, welches die Rechte und Pflichten der sociellen Auktorität, in Bezug auf die gemeinschaftliche Religion ihrer Unterthanen, sind. Wie hier die Polemik gewüthet hat, ist unnöthig, zu erwähnen. Kommen wir zur Sache.

Was ist in unserm Falle die Religion? Sie ist die Ausübung der Pflichten des Menschen gegen seinen Schöpfer, Pflichten, die sich sowohl auf seine innerlichen als äußerlichen Verhältnisse beziehen können.

870.

Aufstellung zweier Wahrheiten, welche die eigentliche Schwierigkeit bilden.

Daß eine menschliche Gesellschaft an und für sich nicht das Recht habe, zum Glauben, zur Liebe zu verpflichten, ist so klar (724.), als es klar ist, daß sie hierin weder die Uebertretungen kennen, noch die Erfüllung erzwingen kann. Hiedurch entsteht aber eben der verwickelte Knoten der Schwierigkeit, weil man auf der andern Seite nicht leugnen kann, daß die Einheit der Religion eines der kräftigsten sociellen Bindungsmittel ist. Wir haben also theils die höchste Wichtigkeit dieser heiligen Pflichten, theils aber auch das Verbot, sie zu realisiren, und zwar beides durch die Natur selbst. Beweisen wir zuerst die Wahrheit dieser beiden Gesetze, und versuchen wir dann, sie zu vereinigen.

871.

Erste: die socielle Vollkommenheit ist nicht complet ohne religiöse Einheit. 1. Faktischer Beweis.

Allerdings ist das religiöse Band das kräftigste zur Vereinigung der Menschen. Suchen wir in der Geschichte nach den vielen Thatsachen, vereinigen wir alle die Deklamationen der Sophisten, mit welchen sie den Fanatismus als unzertrennlich von den religiösen Gefühlen zu beweisen suchen, nehmen wir alle die Uebertreibungen von ihrer Theophobie hinweg, so sehen wir am Ende nichts anders, als daß es in der Natur des menschlichen Herzens selbst begründet ist, und daher zu einer unvermeidlichen Nothwendigkeit wird, die Religion als das höchste der Interessen, und ihre Lehren als die sichersten Wahrheiten anzusehen. Die Atheisten selbst und die Skeptiker, die so sehr gegen die Intoleranz der Katholiken predigten, warum haben sie dieses gethan, als blos aus Intoleranz gegen die Katholiken, welche nicht glaubten, was sie meinten, und das verwarfen, was sie annahmen? Bergier*) hat einen langen Artikel, in welchem er durch Thatsachen (ich könnte noch viele hinzufügen) beweißt, daß alle Philosophen und alle Nationen diese Wichtigkeit der Religion anerkannt haben. Wie kann also ein Philosoph eine

*) Sieh *Bergier*: Diction. theol. vid. Tolerance.

solche allgemeine Uebereinstimmung für unvernünftig ausgeben, oder sich mit der Hoffnung schmeicheln, sie zerstören zu können?*)

2. Metaphysisch-psychologischer Beweis.

Dieses Gefühl entsteht, sagte ich, aus der Natur des Geistes und des menschlichen Herzens. Es entsteht aus der Natur des Geistes, weil derselbe das Gut der Wahrheit, die er besitzt, als unendlich anerkennt, als ein Gut, das weder durch Mittheilung abnehmen noch auch zunehmen kann. Er folgt dem natürlichen Trieb, diese Wahrheit auch auf Andere überzutragen (314 u. 479.), ohne zu befürchten, daß er dabei etwas einbüße, und er ist dabei um so eifriger, je mehr er vom Besitz der Wahrheit überzeugt ist. Der christliche Glaube, als der stärkste unter allen übrigen, und als Abglanz des göttlichen Lichtes, ist daher in der Fortpflanzung der Wahrheit der eifrigste und der standhafteste. Er besteht durch achtzehn Jahrhunderte hindurch mitten unter den Strömen seines eigenen Blutes.

3. Beweis aus dem Gefühle.

Ich fügte bei, daß der religiöse Proselytismus aus der Natur des menschlichen Herzens entstehe, weil unmöglich die Erkenntniß des Guten nicht anzieht und die des Bösen nicht abschreckt. Es ist also unmöglich, daß die Erkennung des höchsten Guts für den vernünftigen Menschen nicht höchst anziehend, und die des höchsten Uebels nicht äußerst abschreckend sei.

Diese beiden Gefühle lassen sich nicht auf einen kalten Egoismus beschränken, es müßte denn der Verstand selbst noch nicht im Reinen darüber sein. Setzt man aber eine feste Ueberzeugung im Geiste

*) Was soll man einem Auktor (*Say* t. 3. p. 124.) gegenüber sagen, der vom Dreifuß ohne Beweise die ebenso thörichte als gottlose Meinung auszusprechen wagt: „Quant aux exhortations, et aux menaces de châtimens douteux et éloignés, l'expérience des siecles montre qu'elles y influent excessivement peu"? Ich heiße sie eine thörichte Meinung, weil ich nicht weiß, wie ich einen Menschen nennen soll, der die Ermahnung zum Guten für unnütz hält: wie kann man ohne Ermahnungen zum Guten auffordern? In Bezug auf die ungewissen und fernstehenden Strafen spricht er mehr Wahres, als er denkt: allerdings; diese Drohungen heißen nichts, und deßwegen genügen auch die natürlichen, ungewissen und leicht zu vermeidenden Strafen nicht. Es wird ein lebhafter Glaube erfordert, eine häufige Verkündigung gewisser Strafen eines unvermeidlichen Rächers. Was diese über das menschliche Herz vermögen, lehren uns die Jahrhunderte.

voraus, so läßt sich kein Freund, kein Bürger, kein Mensch denken, der seinen Freund, seinen Mitbürger oder Nebenmenschen sich thörichter Weise des höchsten Gutes berauben und dem größten Uebel entgegengehen sähe, ohne darüber mit Schmerz erfüllt zu sein.

Wenn es also den Gottlosen nicht gelingen kann, allen Glauben an das künftige, ewige Leben und an dort zu erwartende Belohnungen und Bestrafungen zu vernichten [wovon sie sich jetzt selbst zu überzeugen scheinen*)], so wird es ihnen auch nicht gelingen, aus allen Menschen immer sich gleichbleibende Indifferentisten in Bezug auf die religiösen Interessen zu machen.

4. Beweis aus dem materiellen Interesse.

Um so mehr gilt dieß, da mit der Herabsetzung der religiösen Interessen auch allen materiellen Interessen ein Schaden bevorstände. Die natürlichste und sicherste Sanktion derselben ist ja in der Religion zu finden. Je mehr uns die materiellen Vortheile interessiren, um so mehr müssen wir also auch wünschen, daß das Gewissen und die Sittlichkeit der Nebenmenschen durch ihre innere Ueberzeugung gesichert sei. Es hat deßwegen auch jener Gottlose gesagt**): „Ich wünschte nicht einen Atheisten zum König zu haben, „denn ich wäre gewiß, daß er mich in einem Mörser zerstoßen würde, „sobald es ihm einen Nutzen brächte; auch möchte ich ihn nicht zum „Diener haben, denn ich würde nicht mehr sicher in meinem Hause „leben." Umsonst nimmt man zur Sanktion der Natur seine Zuflucht, um sich gegen derartige Nachtheile sicher zu stellen; sie kann allerdings etwas Gutes bewirken, ist aber im Geiste des Volkes ohne höhere Offenbarung viel zu schwankend.***) Es ist viel zu ungewiß, ob sie den Schuldigen je erreicht; man kann sich daher denken, wie gering ihr Einfluß ist, besonders wenn es sich darum handelt, auch die innern Unordnungen des Herzens zu vermeiden. Dieß gilt in einem viel höheren Grade von der menschlichen Sanktion, die in ihren Kenntnissen und Strafen auf die äußere Ordnung und größere Verbrechen beschränkt ist. Die Religion ist also eigentlich die einzige, die mir redliche Absichten des Nebenmenschen versichern kann. Aber welche Religion kann dieß? Eine Religion, deren Lehren ich nicht

---

*) Sieh *Droz*: Manuel, cap. X. p. 149.

**) Voltaire.

***) Dieß gibt auch Bentham zu. t. I. p. 127.

kenne? Eine Religion, welche sich ein Anderer nach seinem Gutdünken bildet?

Was habe ich für eine Sicherheit, daß er nicht nach Art der Muselmänner es für einen heiligen und verdienstvollen Akt hält, mich zu betrügen, zu bestehlen und umzubringen? Damit die Religion mir für das Betragen meiner Mitbürger Gewähr leisten könne, muß sie im Gewissen derselben das nämliche billigen und verdammen, was ich in dem meinigen billige und verdamme. Es liegt also in meinem Interesse, mit Leuten desselben Glaubens, wie der meinige ist, zusammenzuleben, und zwar mit solchen, die von dieser Uebereinstimmung ihres Glaubens mir Beweise geben.

872.

5. Beweis aus dem sociellen Interesse.

Wenn also die Kraft des religiösen Bandes, wie es aus der Richtung des Geistes, den Affekten des Herzens und den materiellen Interessen sich ergibt, eine so große ist, so ist es klar, daß eine Gesellschaft, die darauf verzichtet, sich nicht nur eines der stärksten Einigungsmittel beraubt, sondern sogar die religiöse Ueberzeugung als Gegnerin ihrer Einheit hat. Da die verschiedenen religiösen Ueberzeugungen verschiedene einzelne in sich äußerst abgeschlossene Gesellschaften bilden, trachten sie beständig nach gegenseitiger Trennung und so fehlt der ganzen Gesellschaft gerade das stärkste Band. Seit wie lange wäre Irland schon von England getrennt, wenn nicht eine Kette von Eisen die Stelle eines moralischen Vereinigungsmittels verträte? Und woher kommt der gegenwärtige (1841 u. 1845) so zweideutige und stürmische Zustand der schweizerischen Eidgenossenschaft, wenn nicht aus dem gegenseitigen religiösen Mißtrauen? Welche Hoffnungen auf Ruhe kann jener John Smith seiner Gesellschaft machen, der an den Ufern des Missisippi zweitausend bewaffneten Proselyten predigt?*) Oder welche Furcht muß er vielmehr vor einer gewaltsamen Auflösung erregen? Die Auflösung ist aber der Tod der Gesellschaft, jede Gesellschaft muß also, um sich zu erhalten, nach religiöser Einheit trachten.

873.

Es ist also vernünftig, für die religiöse Einheit die größte Sorge zu tragen.

Was sollen wir uns länger damit abgeben, das Vernünftige jenes innern Gefühles zu beweisen, welches die Bekenner derselben Religion vereinigt. So viele gelehrte Apologeten haben davon schon ausführlich gesprochen! Die Politiker selbst sind nun gezwungen, das Faktum anzuerkennen,

*) Sieh: La scienza e la fede, fasc. IX. Settembre 1841.

und es wenigstens als eine nothwendige und daher vernünftige Folge des Utilitätsprincips anzunehmen.*)

Nach der Annahme des Faktums muß man auch zugeben, daß die socielle Vollkommenheit nicht ohne Einheit des Glaubens erreicht werden könne; denn die Vollkommenheit der Association setzt auch eine vollkommene Vereinigung der Geister (302 u. ff.), der Interessen und der physischen Kräfte voraus. Behaupten wollen, daß die Gesellschaft kein Recht habe, die Menschen in einer und derselben Religion zu vereinigen, hieße ebensoviel als behaupten, daß die zu einer natürlichen sociellen Vollkommenheit bestimmten Menschen ohne das höchste der Mittel ihren Zweck vollkommen erreichen können.

874. Zweite Wahrheit: Der Staat hat kein Recht auf Ordnung der religiösen Angelegenheiten.

Auf der andern Seite ist jene Theorie ebenso absurd, welche der Staatsgewalt das Recht läßt, die Gesellschaft in religiösen Angelegenheiten zu regeln. Es ist dieß eine Theorie, die (man sollte es kaum glauben) von den Vertheidigern der unbeschränkten Freiheit der Vernunft, von vielen Protestanten, verbreitet worden ist.**) Zeigen wir kurz den Unsinn derselben.

1. Weil er nicht verpflichten kann, etwas Falsches zu glauben.

Die Religion ist ein freiwilliges Anerkennen Gottes, als der höchsten Wahrheit, ein freiwilliges Trachten nach Gott, als dem höchsten Gute, eine freiwillige, vollkommene Unterwerfung gegen Gott, als dem höchsten Sein. (212.) Dieser dreifache freiwillige Dienst steht also zu den Begriffen im Verhältnisse, welche wir uns von jenem unendlichen Wesen (139.) und von seinem Handeln gegen uns bilden. Bin ich überzeugt, daß er irgend ein Dogma geoffenbart habe, daß er diese oder jene Vollkommenheit besitze, daß er irgend ein Opfer verlange, so ist der Glaube an das Dogma, die Verehrung jener Vollkommenheit, die Aufopferung eines Vortheils eine religiöse Handlung. Bin ich aber nicht überzeugt, sondern glaube ich das Gegentheil, so kann meine Handlung eine äußerliche

*) Was sagen nicht noch andere schlechtgesinnte Autoren, wie Bentham, Montesquieu, Romagnosi und Andere bei Bergier l. c.! Sie behaupten, die Religion müsse einförmig sein, weil es so vortheilhaft ist: ein Irrthum, den wir (893 u. ff.) zu widerlegen gedenken.

**) Nicht von Allen. Wir reden blos von Jenen, die wirklich so gedacht haben. Die Uebrigen, die eine solche Tyrannei nicht wollen, befinden sich in der Unmöglichkeit, eine wahre religiöse Gesellschaft zu Stande zu bringen.

politische Fiktion sein, nie aber ein innerlicher Religionsakt: die Religion supponirt aber ein innerliches Anerkennen. (215.) Wer also behauptet, daß die Auktorität das Recht habe, Einheit in die religiöse Ueberzeugung zu bringen, behauptet, daß sie das Recht habe, von allen Geistern die Zustimmung zu etwas zu erzwingen, was sie als Wahrheit aufstellen will. Dieß wäre höchst gerecht, wenn sie sich der Unfehlbarkeit erfreute; in einem solchen Falle nämlich würde uns das Gesetz nicht von der Auktorität, sondern von der Wahrheit, der rechtmäßigen Gebieterin des menschlichen Geistes, auferlegt.

2. Weil er nicht unfehlbar ist.

Da sich nie eine kluge Regierung das Vorrecht der Unfehlbarkeit angemaßt hat, so läßt sich das politische Gesetz der religiösen Einheit in seiner Wesenheit auf folgende Formen zurückführen: „Meine getreuen Unterthanen, spricht demgemäß ein „Souverain, ich weiß wohl, daß diese Lehre falsch ist, befehle aber, „daß sie für wahr gehalten werde, damit wir doch Alle auf dieselbe „Weise denken, und durch eine vollkommene Glaubensharmonie auch „in unsern Gefühlen und Handlungen geeinigt sind." Kann es ein lächerlicheres Gesetz geben?

3. Weil es ohne innere Anerkennung keine Religion gibt.

Umsonst würde der Protestant zur Einheit des rein äußerlichen Cultus seine Zuflucht nehmen. Dieser ist noch nicht Religion, und bringt nur insofern einige Wirkungen hervor, als er mit den innerlichen Gefühlen vereinigt deren äußerer Ausdruck ist. (222.) Behaupten wollen, daß die öffentliche Auktorität das Recht habe, ihre Unterthanen in einen rein äußerlichen Cultus zu einigen, wäre dasselbe, als behaupten wollen, daß sie das Recht habe, von Allen ein und dieselbe Pantomime vorstellen zu lassen, und durch die Einheit dieses Mimenstücks sich auch der Einklang in den Intelligenzen, Interessen und Handlungen bilde. Das Mittel wäre allerdings sonderbar, aber wahrscheinlich für die Erreichung der Eintracht nicht sehr wirksam.

375.

Widerspruch in der religiösen Einheit, wie sie die Rationalisten wollen.

Nein, der Ritus ist keine Pantomime, er ist eine Aeußerung dessen, was wir innerlich von Gott denken. Daraus erkennt man die Unmöglichkeit gewisser Combinationen des modernen, rationellen Indifferentismus, der zuerst seine schönen Theorien über die Mythen und deren allmählige Aufklärung (250 u. ff.) aufstellt, und dann die religiöse Einheit auf die Verehrung aller noch so verschiedenen Formen, wie er sie nennt, ein und derselben Religion begründet. Verschiedene Formen einer

und derselben Religion sind nichts anders, als verschiedene Arten einen und denselben Begriff von Gott auszudrücken. (874, I.) Sind also die Begriffe von Gott, von seinen Vollkommenheiten, von seinen Vorschriften und Befehlen verschieden, so ist es eine Lüge und ein unerhörter Widerspruch, diese Verschiedenheit eine Uebereinstimmung zu nennen. Diese Herren glauben, die Religion sei nichts, als ein Formular, und dieß zeigt von ihrer großen Unwissenheit: sie müßten denn dieselbe für einen von der Vernunft geleiteten Willensakt nehmen, und dann wäre die Behauptung, daß zwei entgegengesetzte Urtheile sich in eines und dasselbe vereinigen könnten, eine nie gehörte Absurdität.

876.
Schmähliche Knechtschaft der Vernunft bei den Protestanten.

Wenn also die politische Auktorität die öffentliche Religion zu leiten hat, so muß sie nothwendig auch die Urtheile der Untergebenen leiten. Die zügellose Freiheit der Protestanten muß also jetzt im Angesicht der von ihr freigemachten Welt bekennen, daß sie, wenn sie nicht die Heuchlerin gespielt hat, sich zur Sklavin aller Souveraine als ebenso vieler (fehlbarer) Päbste gemacht, und ihnen das Recht zugestanden hat, den Geist ihrer Unterthanen auch zur Annahme einer Lüge zwingen zu können.

877.
Epilog. Nothwendigkeit der Einheit und ihre Unmöglichkeit.

Mit aller Kühnheit können wir also wiederholen, daß die politische Auktorität auf die Bestimmung der Urtheile ihrer Untergebenen kein Recht habe. Ohne diese Bestimmung fehlt ihnen aber die vollkommene Einheit; gleichviel; das Bedürfniß einer sociellen Einheit kann es nie nothwendig machen, daß der Geist etwas Falsches annehme, oder mit einer Ungewißheit sich befriedige.

Wie ist da eine Vereinigung möglich?

Müssen wir aber deßwegen zugeben, daß der Schöpfer den Menschen zu einer ihm unmöglichen Vollkommenheit bestimmt hat, daß er ihm die Wichtigkeit der Einheit in religiösen Dingen lebhaft gezeigt, und ihn indessen einer nothwendigen Spaltung preisgegeben hat? daß das heilige Band eines gemeinschaftlichen Altares das heiligste, verbreitetste und feste für jede Gesellschaft, und daher über dem häuslichen Wohle stehend*), ein

*) Pugnare pro aris et focis ist die gewöhnliche Formel, wo ara dem focus voransteht.

eitles Idol sei, ein Traum, eine Einbildung? Warum hat denn die Vorsehung uns die Sehnsucht eingeflößt und das Mittel versagt?

878. Verallgemeinerung des Problems: es hängt von der Folge der Zeiten ab.

Bevor wir das Problem lösen, müssen wir es verallgemeinern, um dadurch die Lösung selbst deutlicher zu machen. Hiezu genügt aber zu bemerken, daß der Schöpfer bei Erschaffung der Welt, bei seinem Heraustreten aus dem Centrum seiner unendlichen Ewigkeit, ihr die Wege der Jahrhunderte vorzeichnete*), und der wunderbare Plan seiner Werke hat sie mit den Zeiten selbst abgemessen und in's Verhältniß gesetzt. Er mußte also seine Absichten allmählig entwickeln auf eine Weise, daß jedes Wesen, bei seiner Entstehung weniger vollkommen, allmählig zur Erfüllung der göttlichen Pläne vorwärtsschreite, worin es seine höchste Vollkommenheit findet. (13.)

Setzen wir voraus, daß ein Engel am ersten Tage der Schöpfung die Erde gesehen, und mit einem durchdringenden Blicke die natürlichen Kräfte ihrer Fruchtbarkeit durchschaut habe, hätte er nicht beim Anblick der pflanzenleeren Erde**) dasselbe Problem dem Schöpfer vorlegen können? — Warum die Erde fruchtbringend erschaffen, und ihr dann jeden Stoff verweigern, an dem sie ihre Fruchtbarkeit zeigen könnte? — Dasselbe Problem würde sich am folgenden Tag über die nährenden Stoffe der Pflanzen, über die Schönheit der Blumen erneuert haben; ebenso über die Anmuthigkeit der Felder und über alles Andere, was vom Schöpfer für die Thiere und Menschen hervorgebracht war, so lang diese selbst nicht existirten. Dasselbe wird von Romagnosi, bezüglich des isolirten Menschen, aufgestellt: Können wir leugnen, daß der Mensch von Natur aus zu erhabenen Kenntnissen, zur sociellen Ordnung, zu einer materiellen Bequemlichkeit geneigt ist, die mit blos individuellen Kräften sich nie erreichen lassen? Warum hat also die schaffende Vorsehung dem allein stehenden Individuum dieß Verlangen eingegeben und ihm die Mittel dazu versagt? Die Ursache ist klar, antwortet Romagnosi selbst; er versagte dem einzelnen Individuum die Mittel, weil er es in der Gesellschaft haben wollte. Dieselbe Antwort löst alle vorhergehenden Probleme: Er schuf die Erde fruchtbar, weil er ihr dann Saamen anvertrauen wollte; schön

879. Lösung im Allgemeinen.

---

*) Fide credimus, aptata esse saecula verbo Dei, per quem fecit et saecula.

**) Terra autem erat inanis et vacua.

und nahrungbringend die Pflanzen, weil er damit die Thiere zu nähren gedachte, gelenkig und zähmbar die Thiere, weil er sie zum Dienste des Menschen bestimmte. Diese Absichten aber giengen gleichen Schritt mit der Zeit, und mußten daher eine Intelligenz so lange über sich im Ungewissen lassen, bis sie zu ihrer Vollendung gekommen wären.

880.
Jede Natur hat eine absolute und eine relative Vollkommenheit.

Diese Bemerkungen machen uns ein allgemeines Theorem verständlicher, welches wir schon früher angedeutet haben (14.), daß bei jedem Wesen die natürliche Vollkommenheit in zwei verschiedenen Zuständen betrachtet werden muß, in ihrem absoluten und im relativen zu den weitern Absichten des Schöpfers. Obgleich uns der natürliche und absolute Zustand immer ein bewunderungswerthes und des höchsten Meisters würdiges Werk darstellt, so läßt er uns doch immer über verschiedene Fragen im Ungewissen, deren Knoten die Natur selbst schürzt, aber nicht löst. Sie fordern die angeborne Neugierde auf, weiter nach den göttlichen Absichten zu forschen, und ihre Lösung und Erfüllung gewährt uns Ruhe und Wonne. Der Zustand also, den wir gewöhnlich den übernatürlichen nennen, in wie fern er die Kräfte der Natur übersteigt, kann in anderer Hinsicht natürlich genannt werden, weil er nicht nur nicht gegen die Natur, sondern vom Schöpfer zu ihrer höchsten Vervollkommnung geordnet ist, und was ist natürlicher als die Vollkommenheit?*)

881.
Durch die Naturkräfte allein gelangt man zur absoluten, nicht zur relativen Vollkommenheit.

Wenden wir diese allgemeine Lösung auf das Hauptproblem an (877.): = Warum nämlich die Vorsehung uns das Verlangen nach einer sociellen Religionseinheit eingegeben hat, und wir dieselbe durch natürliche Kräfte doch nicht erreichen können? = Der Grund ist sehr klar. Sie hat uns das Verlangen gegeben, welches in der natürlichen Association von natürlichen Kräften nicht befriedigt werden kann, weil sie uns zu einem übernatürlichen Zustande bestimmt hat; sie hatte vor, selbst zum Menschen zu sprechen, wie sie es auch vom Anfang der Welt gethan hat. Dieses Wort, in welchem das Leben ist**), mußte die Vollkommenheit der sociellen Einheit bilden, wie es die physische, moralische und intellektuelle des Individuums bildet. Wie uns in

---

*) *S. Thomas* 1. 2. q. 113. a. 10. et 2. 2. q. 2. a. 3.
**) In ipso vita erat.

der Physik, in der Moral, in der Metaphysik die Unmöglichkeit, auf natürlichem Wege unsere Vernunft vollkommen zu befriedigen, das Bedürfniß nach einer übernatürlichen Ordnung kund thut, so zeigt uns in der Staatswissenschaft die Unmöglichkeit, mit rein natürlichen Elementen eine vollkommene Gesellschaft zu Stande zu bringen, wie sie doch die Natur verlangt, daß die übernatürliche Ordnung auch für die Gesellschaft nothwendig sei.

882. *Moralische Gesetze für die Pflicht der Religionseinheit.*

Es war nothwendig, dieses Theorem gehörig in's Licht zu stellen, um die Theorie der sociellen Pflichten, bezüglich religiöser Verhältnisse, auf einen solchen Standpunkt zu stellen, daß die Wahrheit darüber nicht geopfert wird, sondern sich zwischen den zwei entgegengesetzten Irrthümern in gehöriger Mitte erhalten könne. Gehen wir nun zu den Gesetzen dieser sociellen Thätigkeit über.

883. *I. Die natürliche socielle Obrigkeit kann keine positiven Dogmen vorschreiben.*

I. Weil die Gesellschaft (und durch sie die Autorität) an und für sich nicht unfehlbar ist, so kann sie für sich kein Recht haben, für ihre Entscheidungen die Beistimmung der Andern zu verlangen (874 u. ff.), und mithin auch keinen Akt setzen, der eine solche Zustimmung voraussetzen würde; denn Niemand hat ein Recht, eine Lüge zu verlangen. Die socielle Religion ist also in der natürlichen Ordnung keine positive Religion, das heißt, sie ist ohne bestimmte Formen und Ritus, weil die Einheit des allgemeinen Ritus nur durch die Autorität entstehen kann, welche das Recht hat, Alle zu einem und demselben Ritus zu verpflichten. (874 u. ff.) Dieses Recht aber besteht in der natürlichen Gesellschaft nicht, weil Niemand die Geister und Intelligenzen zur Beistimmung für eine Wahrheit zwingen kann, die sich im Ritus äußert. Die positive Religion also, welche bei gewissen Gesellschaften in den ersten Zeiten der Welt vor Moses gefunden wird, ist ein klarer Beweis für die primitive Offenbarung, oder sie ist ein von allen entsprechenden Gesellschaften freiwillig angenommener oder ihnen tyrannisch auferlegter Cultus.

884. *II. Sie muß die natürlichen Dogmen auf negative Weise vertheidigen.*

II. Da gewisse religiöse Wahrheiten ihrer Natur nach zur Ordnung nothwendig und an und für sich klar sind, so könnte und sollte die natürliche Gesellschaft verlangen, daß man gegen diese Wahrheiten nicht ankämpfe. Dieß gilt ganz vorzüglich von jenen Wahrheiten, auf welche sich die socielle Ordnung stützt, wie da ist die Existenz einer vergeltenden

Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. Die sociellе Religion würde also in dem reinen Naturzustande an und für sich nur auf **negative** Weise geschützt werden können. Würde ein Mann als Gesandter vom Himmel auftreten, so müßte natürlich die mit Auktorität ausgestattete Person das Faktum untersuchen, und nach gewonnener Ueberzeugung sich als Individuum demselben fügen; als **öffentliche** Auktorität aber hätte sie an und für sich kein Recht, alle ihre Untergebenen zu der eigenen Ueberzeugung zu verpflichten, sondern sie könnte nur den höhern Gesandten durch Persuasivmittel in seinem Unternehmen begünstigen. Die Pflicht zu glauben, würde eine persönliche für die Individuen sein, und sich aus der sich offenbarenden Auktorität Gottes und den Zeichen bilden, mit welchen die Mission bekräftigt wird. Die öffentliche Auktorität, nicht unfehlbar in ihren Urtheilen, wird dabei ohne allen Einfluß bleiben.

885.

III. Eine als wahr anerkannte Religion muß von der Gesellschaft angenommen werden.

III. Eine Gesellschaft, in welcher **Alle** durch eine unfehlbare Offenbarung den Willen des Schöpfers erkannt hätten, und darin vollkommen übereinstimmten, ist **verpflichtet**, diesen Willen zu verehren, auszuführen und so viel als möglich dahin zu wirken, daß nichts die Mitglieder der Gesellschaft in der Erfüllung dieser Pflicht nach Außen hin störe. Der Beweis dieses Satzes hängt von der **Natur** der Gesellschaft selbst, und von ihrem Zwecke ab.

1. Gemäß ihrer Natur ist sie ein Zusammenwirken intelligenter Wesen (302.), sie muß also denselben und ihrer Association eine immer größere Vollkommenheit zu verschaffen suchen. (856 u. ff.) Die Vollkommenheit der Intelligenzen aber ist die **Wahrheit**, die außerhalb der Religion (245.) weder so ausgedehnt, noch auch so sicher gefunden werden kann. Die Vollkommenheit der Association kann ohne das religiöse **Band** unmöglich erreicht werden (871.): die Gesellschaft muß also, im Fall sie den Schatz dieser Wahrheit und dieser **Einheit** besitzt, Alles aufbieten, um desselben nicht verlustig zu gehen.

2. Ihrem **Zwecke** gemäß muß sie ihren Mitgliedern ein **materielles** Wohl verschaffen, welches fähig ist, die Erreichung des **sittlichen** Wohls zu erleichtern. (722.) Die wahre Religion aber ist von größtem Einflusse auf die materiellen Interessen (871, 4.), und sie ist zugleich eine Pflicht und daher ein sittliches Gut. (92.) Die Gesellschaft muß also in der äußern Ordnung jedes Hinderniß entfernen, welches störend darauf einwirken könnte. Die **politisch**-

religiöse Einheit entsteht mithin in der öffentlichen Gesellschaft aus der freiwilligen Zustimmung, diese Zustimmung ist aber eine Gewissenspflicht für jedes Individuum, und zwar im Verhältniß zu der größern oder minderen Klarheit, mit welchen es die göttlichen Befehle erkennt.

886. Zur Annahme der Religionseinheit ist also der physisch freie Mensch moralisch verbunden.

Hieraus kann man ersehen, daß die katholische Association, die auf einem freiwilligen Glauben an die unfehlbare göttliche Offenbarung gegründet ist, eine aus Freiheit und Pflicht gemischte Association ist. (600.) Da aber die Pflicht in dem Heiligthum des Gewissens verborgen liegt, und ebendort auch die subjektive Evidenz begründet ist, so kann kein Mensch auf Erden das Recht haben (352.), den äußerlichen Eintritt zu erzwingen, und deßhalb ist die katholische Kirche eine freiwillige Gesellschaft. Gott kann den Mangel an innerem Glauben bestrafen, weil er die Zustimmung verlangen, und das Vergehen des Widerspenstigen beurtheilen kann; dem Menschen aber bleibt das Innere verborgen, und die Bestrafung der Irrthümer ist ihm daher unmöglich.

887. IV. In einem solchen Falle ist eine geäußerte Irreligiosität ein Verbrechen.

IV. In einer Gesellschaft, wo die Offenbarung vernünftiger Weise als eine göttliche angenommen worden ist, wird sie zu einem wahren Socialgesetz, dessen Verletzung ein Verbrechen ist. Der Beweis dieser Proposition hängt 1. von dem ab, was wir in der ersten Abhandlung über die freiwilligen Gesellschaften gesagt, und bewiesen haben, daß in ihnen eine künstliche*) Zustimmung als Princip der Einheit hervorgebracht werden muß (629.), und daß diese Uebereinstimmung zugleich auch das verpflichtende Princip für jedes Gesetz ist (631.); 2. von dem, was wir kurz zuvor (885.), bezüglich der Gesellschaftspflicht, gesagt haben, insofern die Gesellschaft die Offenbarung als eine göttliche anerkannt hat.

*) Jeder sieht, daß in dem Katholicismus die Uebereinstimmung an die Autorität der Kirche geknüpft ist, die alle Katholiken als unfehlbar anerkennen: bei allen übrigen geistig abergläubischen Associationen war sie an die Kasten der Seher und Auguren u. s. w. geknüpft, welchen man das Recht zuerkannte, die Sprache der Götter zu verdollmetschen. Dieser Glaube aber war unvernünftig, und konnte daher dem socialen Rechte auf religiöse Einheit keine solche Stütze geben.

Wenn eine solche Gesellschaft verpflichtet ist, die Irreligiosität zu verhindern; wenn die einzelnen Glieder eine solche Verpflichtung anerkannt und daher mit Uebereinstimmung ratificirt haben, und durch alles dieses ein wahres Gesetz in den freiwilligen Gesellschaften gebildet wird (623 u. 697.), so scheint es mir klar, daß in einer solchen Gesellschaft die Religion zu einem Socialgesetz wird. Ein Versuch, die socielle Einheit aufzulösen, die Sanktion zu schwächen, welche die Erfüllung der Pflichten als eine Gewissenspflicht versichert und daher für die materiellen Interessen aller einzelnen Glieder Gewähr leistet, ein Versuch, diesen das größte Gut des Geistes, den ruhigen Besitz nämlich der Wahrheit zu entreißen, alles dieß, sage ich, ist ein sehr schweres Verbrechen.

888.

V. Und muß daher zur Vertheidigung der Gesellschaft bestraft werden.

V. Wenn die Annahme der Offenbarung eine vernünftige gewesen ist, so kann und muß die Gesellschaft jeder Neuerung Widerstand leisten, weil sie das Recht hat, das Verbrechen zu verbieten (791 u. ff.), und vorzüglich jenes, wodurch das constitutive Princip der Gesellschaft gefährdet wird. Dieses Recht, welches nach Außen hin aus der freiwilligen Uebereinstimmung aller einzelnen Glieder entsteht, gewinnt in unserm Falle noch mehr Kraft, weil die Zustimmung in dem Gewissen der Individuen eine der heiligsten Pflichten (886.) ist. Der Glaube ist die erste unter den höchsten Pflichten, d. h. unter jenen gegen Gott. (208, 222.)

Die Strafen können also in einem solchen Falle*) gegen die Verletzer der Religion, im Verhältniß zu ihrer Schuld, angewendet werden, nicht um sie mit Gewalt fromm und gläubig zu machen, sondern weil sie die socielle religiöse Einheit, das wichtigste Element des öffentlichen Wohls, entweder durch die Falschheit ihrer Lehren oder durch das Aergerniß ihrer Beispiele stören.

889.

VI. Bisweilen ist die politische Toleranz ein Erforderniß der Klugheit u. eine wahre Pflicht.

VI. Wenn bisweilen durch Aufruhr oder Lethargie in einem Staate die Religion auf eine Weise verlassen würde, daß der größere Theil der Gesellschaft sich jedem religiösen Bande entzöge, so könnte die politische Toleranz

*) Wohl verstanden, daß jedes religiöse Verbrechen bestraft werden kann und soll, nicht aber jede irreligiöse Handlung als Verbrechen betrachtet werden darf. Wir haben uns schon anderswo über den Unterschied zwischen Verbrechen und Schuld ausgesprochen. (790.)

zu einem Akt der Klugheit, ja selbst zur Pflicht werden.*) Zum Akt der *Klugheit*, wenn die Schuldigen etwa einer Nachsicht würdig wären; hievon haben wir schon anderswo gesprochen. (795 u. ff.) Zu einer *Pflicht*, wenn die sich lossagende Menge nie zu den religiösen Verpflichtungen einen wahren Akt der Zustimmung geleistet hätte, weil sie in einem solchen Falle *politisch* nicht verpflichtet ist. (863.) In solchen Fällen würde aber die Klugheit selbst zwar zur Toleranz rathen, aber auf der andern Seite auch der Auktorität andere Mittel vorlegen, mit welchen sie auf eine sanfte Weise das unschätzbare Gut der religiösen Einheit wieder herstellen könnte. — Jeder sieht, daß diese Theorien größtentheils auf die häusliche Gesellschaft anwendbar wären, wenn wir hier von den einzelnen Gesellschaften zu handeln hätten. Durch diese Bemerkung würde einstweilen jene Schwierigkeit beantwortet, welche gegen unsere bisher aufgestellten Theorien aus dem Mangel der confessionellen Einheit unter den Kindern entnommen werden könnte. Ihre ganze Kraft zu entwickeln, ist hier nicht der Ort. Dieß kann erst geschehen, wenn wir die Rechte des Vaters auf den Geist seiner Kinder näher untersuchen werden.

890. Epilog zu diesen Gesetzen.

Schließen wir jetzt mit einem kurzen Epilog. Es kann Niemand leugnen, daß der Mensch kraft seines Glaubens seine moralischen Handlungen setze (100.), daß mithin eine Verschiedenheit im Glauben auch eine Verschiedenheit in die Handlungen bringe, und daß diese Verschiedenheit in einem gewissen Punkte Nachtheile und Verderben in der Gesellschaft anrichten könne. Die Auktorität ist also verpflichtet, sie zu verhindern, wenigstens, wenn sie zu einem solchen Grade gelangen sollte.

Niemand kann leugnen, daß das einzige gesetzmäßige Mittel zur Vereinigung der Intelligenzen die Wahrheit ist; die Gesellschaft muß

*) Man unterscheide mit aller Aufmerksamkeit die *politische* Toleranz von der *dogmatischen* und *religiösen*. Die *dogmatische* Toleranz würde ich den absurden Indifferentismus nennen, mit welchem man sich über die verschiedenen Meinungen erheben zu können glaubt. (Siehe Thl. I. Einleitung.) *Religiöse* Toleranz ist die Meinung derjenigen, die das ewige Heil auch für Jene gesichert glauben, welche mit Eigensinn von der Kirche Christi getrennt bleiben. *Politische* oder *bürgerliche* Toleranz ist die Herablassung der sociellen Auktorität, welche die äußere Trennung irgend einiger Mitglieder von der Socialreligion erlaubt oder nicht bestraft.

sich aber gesetzmäßiger Mittel bedienen (732.), sie muß also nach Wahrheit trachten.

Die Wahrheit kann weder in ihrer Fülle gefunden, noch mit Sicherheit besessen, noch auch allgemein ausgebreitet werden ohne eine unfehlbare Auktorität. (245.) Niemand ist aber unfehlbar, wenn er es nicht durch Gott ist. Die Gesellschaft ist also verpflichtet, die göttliche Lehre anzunehmen, so oft sie derselben theilhaftig werden kann. Um so mehr, da diese Belehrung auch ein nothwendiges Hülfsmittel zur bessern Erkenntniß der natürlichen Wahrheiten ist, die das erste Element der Geselligkeit bilden; denn Gott kann in seinen Offenbarungen nicht von den Normen abweichen, die ihm als Bildner der Gesellschaft vorschwebten.

Die Auktorität ist an und für sich nicht unfehlbar; sie hat also nicht das Recht, ihre Untergebenen zur vollkommenen Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung zu zwingen; d. h. sie kann keinen Glaubensakt von ihnen verlangen. Sie muß also die geoffenbarten Wahrheiten auf dem Wege der Ueberzeugung fortzupflanzen suchen.

Diese Wahrheiten sind an und für sich ein unschätzbares Gut, eine Gewährleistung für die zeitlichen Interessen und ein socielles Bindungsmittel; die Gesellschaft also, die zu ihrem Besitz gelangt ist, muß sich darin zu erhalten suchen, und in jedem Feinde derselben das antisocielle Verbrechen bestrafen.

891. Folgerungen aus denselben. 1. Unterschied zwischen Katholiken u. Ungläubigen.

Hieraus kann man drei sehr wichtige Folgerungen ableiten: 1. Wie unvernünftig nämlich gewisse Parallelen sind, die von einigen Polemikern zwischen der Art und Weise aufgestellt werden, mit welcher bisweilen katholische Souveraine sich gegen widerspenstige Christen benehmen, und jener, mit welcher die Christenverfolger sich gegen die Gläubigen, oder die protestantischen Staaten gegen Katholiken verhalten haben. Daß ein katholischer Souverain, der lebhaft von der Wahrheit seines Glaubens und dem außerordentlichen Schatze von Wohlthaten durchdrungen ist, welche derselbe seinen Unterthanen für diese und jene Welt bereitet, auf die Vorstellung seiner Untergebenen Rücksicht nimmt, und zur Verhütung eines Aergernisses einem Apostaten den Abfall verbietet, dieß ist ein gerechtes und vernünftiges Verfahren, und jedes andere würde nur grausam und gottlos genannt werden können, weil es mit Verachtung das Verderben der Untergebenen bereiten würde. Der Souverain tritt dabei keineswegs als Schiedsrichter

über ihren Glauben auf, sondern vertheidigt sie nur vor Jenen, die sie verrathen wollen.*) Die Regel ihres Glaubens, wie des seinigen, ist in der unfehlbaren Kirche die Wahrheit, welcher beide, Unterthan sowohl als Souverain, freiwillig huldigen und huldigen müssen. Die Christenverfolger hingegen haben mit ihrem eigenen Gehirne sich eine entweder offenbar absurde, oder von ihnen selbst als ungewiß erkannte Lehre gebildet, und verlangten dann vom Katholiken eine Zustimmung, die er nie leistete, und eine Apostasie, der er, ohne an seiner Ueberzeugung und Religion zum Verräther zu werden, nicht beistimmen konnte.

892. 2. Die Socialreligion darf nicht nach dem materiellen Nutzen bestimmt werden.

II. Die zweite Folgerung aus dem bisher Gesagten ist, daß die Art, mit welcher Romagnosi**), Bentham***) und andere dem Utilitätsprincip huldigende Publicisten die Religion in den Staaten begründet sehen wollen, eben so unvernünftig, als irreligiös ist. Der Staat, sagen sie, hat ein Recht auf Glückseligkeit; hiezu ist die religiöse Einheit nothwendig; also muß der Staat untersuchen, welcher Glaube ihm hiezu mehr diene, und zu diesem so viel als möglich alle Untergebenen zu vereinigen trachten. Sie urtheilen also so: Wenn eine Religion wahr ist, ist sie nützlich, jede nützliche Religion wird also auch wahr sein.

893. Eine derartige Versteigerung der Religionswahrheiten ist eine Gottlosigkeit.

Es ist dieß eine socielle Anwendung ihres gewöhnlichen Utilitätsprincips, das wir schon öfter widerlegt haben.†) In diesem Falle ist die Anwendung noch von traurigeren Folgen, als gewöhnlich, weil man behauptet, daß der Mensch seine Pflichten gegen den Schöpfer wie eine Waare feilbieten, und deren Erfüllung sich bezahlen lassen soll. Was derlei Leute auch immer sprechen wollen, die Ordnung, die Gerechtigkeit,

*) Oder wie Einige sagen „aufklären". Diese Aufklärungen der Blinden geschehen gewöhnlich nur zur Erniedrigung der Völker, welche dann aufhören, souverain zu sein, und zu Sklaven jener großen Männer werden, die zu ihrer Aufklärung bestimmt sind. (Siehe *Dàmiron:* philos. mor. p. 2.)

**) Assunto primo §. ultim.

***) Oeuvres t. I. p. 127.

†) Außerdem, was wir im Verlauf des Werkes gesagt haben, haben wir auch in einem Journal darüber gesprochen, das wir unsern Lesern sehr empfehlen müssen. Sieh la scienza e la fede: Giornale di Napoli.

die Dankbarkeit sprechen so laut im Herzen des Menschen von seinem Schöpfer, daß er auch ohne Rücksicht auf künftigen Nutzen sich lebhaft hingezogen fühlt, ihn zu verehren, ihm zu gehorchen, von dem er Alles hat, was er ist und was er sein kann. In dieser Hinsicht ist diese Art von Feilbietung der religiösen Wahrheiten eine große Gottlosigkeit.

894\. Sie ist unvernünftig, weil nicht immer das Wahre auch nützlich ist.

Unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet ist sie auch unvernünftig, 1. weil sie voraussetzt, daß die wahre Religion immer für die zeitlichen Interessen von Nutzen sei. Der zeitliche Nutzen der Wahrheit kann allerdings nicht geleugnet werden, wenn man es im Allgemeinen betrachtet; in den einzelnen Fällen aber kann es häufig sich ereignen, daß das Verbrechen mehr Nutzen mit sich bringt, als die Rechtschaffenheit.*) Die Staaten befinden sich in diesem Punkte in derselben Lage, wie die Individuen, welchen gewöhnlich die Tugend nützt, in gewissen Fällen aber für sie einen zeitlichen Schaden mit sich führt. Das Utilitätsprincip ist also in der Religion, wie in der ganzen Moral, für Staaten und Individuen unanwendbar.

895\. Der Nutzen der Religion kann oft verborgen sein.

2\. Weil sie voraussetzt, daß der ephemere Verstand des Menschen den ganzen Lauf der göttlichen Rathschlüsse durch alle Zeiten hindurch wahrnehmen könne. Wenn der Ewige eine Wahrheit geoffenbart hat, sieht er in diesem Keime die ganze Kette der Folgerungen. Hat die späte Nachwelt die Folgerungen dieser Wahrheiten geschaut, so zeigt sich ihr daraus eine außerordentliche Wohlthat, welche ihr die Voreltern überliefert haben, ohne sie zu erkennen.**) Behaupten, daß es dem Menschen erlaubt

---

*) Als Heinrich VIII. in England die religiöse Autokratie einführte, als er, und nach seinem Beispiele so viele Fürsten Deutschlands, der Kirche ihre Güter raubten, wurden sie vom Nutzen dazu bewogen, einem gewiß auch in zeitlicher Rücksicht übel verstandenen Nutzen. (Sieh Cobbet: Briefe. *Rubrichon: Influenze etc.*) Wie schwer würde es übrigens halten, hievon Jemand zu überzeugen, der nicht ohnehin schon von der katholischen Wahrheit überzeugt ist! Aristides dachte nicht so, wie diese Utilitätsheroen, als er sich über den Rath des Themistokles aussprach.

**) Geben wir ein unsern modernen Philanthropen geläufiges Beispiel: Sie geben zu, daß die christliche Religion die Sklaverei abgeschafft habe, und doch verpflichtete ebendieselbe die Sklaven zum Gehorsam. Was würde einer von diesen Utilitätsherren zu Paulus oder Petrus gesagt haben, als sie diesen Un-

sei, Gott eine gläubige Unterwerfung zu verweigern, weil seine Dogmen für den Augenblick einen materiellen Nutzen nicht gewähren, ist die schmählichste Verirrung.

836. Ueber keine andere Wahrheit wird nach ihrem Nutzen geurtheilt.

3. Das Utilitätssystem läßt sich einem andern vergleichen, in welchem die mathematischen Wahrheiten nach dem Nutzen bestimmt werden müßten, der von ihnen zu hoffen ist. Wie es aber lächerlich wäre, einen Kaufmann davon überzeugen zu wollen, daß er deßwegen annehmen müsse, daß zweimal zwei vier ist, weil es ihm so vortheilhafter ist; so wäre es auch lächerlich, ein solches Princip zur Bestimmung jeder andern faktischen oder theoretischen Wahrheit aufzustellen.

Der Staat muß also, wie das Individuum, sich der gewöhnlichen Wege bedienen, um zu den religiösen Wahrheiten zu gelangen; hat er sie erkannt, so halte er sie mit den seiner Natur entsprechenden Mitteln und in den gehörigen Grenzen aufrecht; das Glück wird eine nothwendige Folge der Ordnung der Gerechtigkeit sein nach dem unfehlbaren Ausspruche: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, das Uebrige wird euch als Beigabe gegeben werden.

837. 8. Censurrecht.

III. Eine dritte Folgerung aus dem Gesagten ist das Recht der Censur über die Meinungen und diejenigen, welche sie entweder schriftlich oder mündlich verbreiten. Diesem Rechte scheint mir von den politischen Leidenschaften bald gar zu viel, bald zu wenig eingeräumt worden zu sein. Die Staatspolitik wollte für die Souveraine nicht so fast eine faktische, als vielmehr gar eine juridische Unfehlbarkeit aufstellen: die anarchische Philosophie schützte den Deckmantel der Wahrheitsliebe vor, um sich ein Recht auf Verbreitung des Irrthums zu wahren, beide verloren ihre wahren Rechte, um sich in den angemaßten zu erhalten. Versuchen wir die Wahrheit hier auszumitteln.

838. Jede Gesellschaft kann dieses Recht in Bezug auf die ersten Wahrheiten haben.

Kann man leugnen, daß gewisse moralische Wahrheiten immer unter den Menschen für wahr gehalten, und auch von der sich selbst überlassenen Vernunft als beweisbar angenommen würden? Kann man leugnen,

---

glücklichen Gehorsam einschärften? — Euere Lehre will also die Fesseln auf immer fester schließen; der Aufruhr ist für die Sklaven die heiligste Verpflichtung. — Welcher von beiden hat den wahren Nutzen erschaut, Spartakus oder Christus?

daß eben diese Wahrheiten der Gesellschaft zur Grundlage dienen? Es konnten also solche Wahrheiten alle erforderlichen Bedingungen haben (884.), um von einer Nation angenommen und geschützt zu werden.

899. Nicht so in Bezug auf andere weniger evidente Wahrheiten.

Dieser Wahrheiten gibt es aber sehr wenige; und kaum fängt die Vernunft an, sie zu entwickeln und ihre Grundlagen zu untersuchen, so verstrickt sie sich und verliert sich, wenn der Glaube ihr nicht zu Hülfe eilt. (245 u. ff.) Die Auktorität aber kann als eine fehlbare vernünftigerweise nicht eine von so vielen Meinungen auswählen, über welche die Philosophen im Streite liegen. Sie befindet sich daher in der Nothwendigkeit, entweder alles Forschen zu verbieten nach Art des Koran, oder auf's gerathewohl eine Meinung zu wählen, wie die Ungläubigen, oder alle zu erlauben, wie die Toleranten. Die beiden ersten Annahmen sind gegen die Vernunft und daher auch gegen die Natur. Es bleibt also blos die dritte, die von allen noch am wenigsten unvernünftig, aber nicht weniger traurig in ihren Folgen ist. Sie erlaubt nämlich die Uneinigkeit der Intelligenzen, beschränkt die Gesellschaft auf eine reine materielle Einigung, welche in Ermanglung eines moralischen Bindungsmittels durch physische Kraft bewirkt werden muß, denn die moralische Macht beruht einzig und allein auf der Wahrheit als ihrem Rechtstitel. (343.) Die Toleranz zwingt also die socielle Auktorität, sich allein auf ihre Gewalt zu verlassen, und macht sie so mehr oder weniger zu einer Tyrannei, zu der auch wirklich so ziemlich alle Regierungen geworden sind, in welchen die Principien nicht feststehen, und also auch auf das Gewissen nicht wirken, d. h. kein unerschütterliches Recht aufstellen können.*)

900. Außer sie werden durch eine Offenbarung gewiß.

Setzen wir aber voraus, daß ein höheres Licht dem Menschen neue, unbezweifelte Dogmen aufdecke, setzen wir voraus, daß sie ihn durch die Pflege dieser ersten

*) Deßwegen haben die weisesten unter den alten Gesetzgebern sich mit Offenbarungen und Orakeln ausgerüstet, um sich des Gehorsams gegen ihre Gesetze zu versichern. Sie erhielten auch am Anfang, was sie wollten; bald waren aber die Völker enttäuscht, die Verehrung gegen die Gesetze verlor sich, sie mußten von der Gewalt ein eisernes Joch annehmen, und wurden nach Einbüßung des Gemeinsinnes zu materiellen Gesellschaften von wilden Thieren, die sich gegenseitig zerrissen.

Keime von Wahrheit vor jenen Irrthümern bewahre, die die Moral verschlechtern und die Gesellschaft zerstören könnten; setzen wir voraus, daß die Glieder der Gesellschaft die Göttlichkeit eines solchen Leitsternes anerkennen, und dessen untrügliche Normen pflichtgemäß annehmen; so ist es klar, daß die Toleranz des Gegentheils wesentlich sowohl der Gewissenpflicht als auch dem Interesse der sociellen Einheit widerspreche. Die Gewissenspflicht könnte man in gewissen Fällen und bei sehr wenigen Individuen durch eine unüberwindliche Unwissenheit für suspendirt annehmen, das Interesse aber für die Einheit und für die G e s e l l s c h a f t kann durch die Veränderungen und das Schwanken einzelner Individuen von seiner verpflichtenden Kraft nichts verlieren. Eine Gesellschaft also, die von einem höhern Lichte zur untrüglichen Kenntniß gewisser moralischer Wahrheiten gelangt ist, kann es nie dulden, daß die der offenbar göttlichen Religion entgegengesetzten Meinungen öffentlich und ungehindert verbreitet werden.

901. Epilog.

Wir schließen also hieraus, daß jede Gesellschaft das Recht habe, das Verkommen der ersten natürlichen Wahrheiten zu verhindern. Ohne Offenbarung kann sie allerdings keine positiven Dogmen annehmen; hat sie aber eine solche erhalten, so kann sie nicht nur, sondern muß sogar die Einheit der Intelligenzen in der Annahme derselben begünstigen und jede Aeußerung entgegengesetzter Meinungen verbieten. Die Censur ist also ein wesentliches Recht des Staates, der irgend eine Doktrin angenommen hat. Die auf positive Dogmen ausgedehnte Censur ist das Recht eines Staates, der sich von einer Offenbarung abhängig erklärt; in jedem andern Staate wäre sie tyrannisch, weil unvernünftig. Dieß ist auch ein Grund, warum viele Beweise der Rationalisten für die Gedankenfreiheit einen Schein von Wahrheit bekommen, und mehr Mitleid als Verachtung verdienen. Zu ihrem Unglück in Unglauben verfallen, können sie in der Gesellschaft kein vernünftiges Princip zur Rechtfertigung der Censur finden. Dieß wird ihnen auch nicht möglich sein, so lange sie sich nicht daran erinnern, daß sie in einer Gesellschaft leben, die entweder gläubig, oder doch wenigstens von Natur aus durch die Taufe schon zum Glauben verpflichtet ist.

362. Weitere Bemerkungen über das Recht der Censur und der Controverse.

Hieraus ergibt sich, 1. wie vernünftig in den katholischen Staaten die Censur nur Jenem anvertraut oder wenigstens zur Beaufsichtigung übertragen wird, der für ein Organ der Wahrheit gehalten werden kann, der Kirche nämlich und Jenen, die ihre Lehre durchaus kennen und verehren; 2. wie schwach die Vertheidigung sei, die zu Gunsten der Preßfreiheit aus dem Nutzen der gegenseitigen Besprechung für die Aufklärung der Wahrheit entnommen wird. = Laßt die Geister zusammenstoßen, sagen sie, es werden immer einige Funken von Wahrheit aussprühen =. Wenn auch dieser Aphorismus wahr wäre, so wäre er doch hier nicht an seinem Platze; wer eine Wahrheit für göttlich erkennt, fühlt kein Bedürfniß nach weiterer Aufklärung und sucht diese nicht aus gegenseitigen Besprechungen zu gewinnen. Ueberdieß ist aber auch dieser Aphorismus selbst falsch, gefährlich und traurig in seinen Folgen.

Falsch, weil durch Controversen in metaphysischen und moralischen Materien Zweifel und Irrthümer nur vermehrt werden, ohne daß dadurch die Wahrheit an Licht gewinne; gefährlich, weil häufig die Talente des Vertheidigers geringer sein können, als jene des Opponenten; traurig in seinen Folgen, weil man beim Disputiren zweifelt, und in diesem Zweifel ohne Halt- und Stützpunkt immer weiter dem Abgrund der Negation zueilt. Ueber die verschiedenen Meinungen in der Chemie, Physik und Astronomie mögen also nur die Geister zusammenstoßen .... ihre Zweifel werden den Lauf der Natur nicht ändern. Bewahren wir aber nur das freie Handeln des Menschen so viel als möglich vor Irrthümern und Zweifeln, denn sie sind die gewissesten Quellen aller moralischen Fehltritte und geistigen Verkommens in frei wirkenden Ursachen.

§. III. Pflichten der Gesellschaft gegen die Untergebenen in Bezug auf Ausbildung des Geistes zur besseren Realisirung individueller Interessen.

363. Doppeltes Problem.

Zwei Pflichten hat die Intelligenz des Menschen: 1. die Wahrheit als ihr natürliches Objekt zu erkennen. 2. Mit dieser Kenntniß den Willen und die übrigen von ihm abhängigen Fähigkeiten zu leiten. (368 u. 371.) Zwei Vortheile kann die Gesellschaft dem Individuum in dieser Materie bieten: Sie kann dasselbe in der Erkennung der Wahrheit unterstützen, 1. in wie fern

diese an und für sich ein Gut des Geistes ist, 2. in wie fern sie dazu nothwendig wird, die eigenen Interessen mit größerer Umsicht zu leiten. Hieraus ergeben sich zwei moralische Probleme: 1. Ist die Gesellschaft dazu verpflichtet, in allen ihren Gliedern den wissenschaftlichen, literarischen und technischen Unterricht, so weit als nur möglich, zu verbreiten? 2. Ist die Gesellschaft verpflichtet, dahin zu wirken, daß Jeder, der seine eigenen Rechte, Interessen und Beziehungen erkennt, diese auch auf die gehörige Weise zu wahren verstehe? Wir werden den ersten Unterricht den speciellen, den zweiten den bürgerlichen nennen.

904. Verpflichtung, den Unterricht, in Bezug auf bürgerliche Interessen, zu befördern.

Die zweite Frage kann man kaum ein Problem nennen, denn es ist zu klar, daß die Gesellschaft die Intelligenzen vor Mißbrauch, vor Betrug, Irrthum und Unwissenheit schützen müsse. Diese würden ja die ersten Principien der menschlichen Thätigkeit zerstören. Wenn jeder Mensch die Pflicht hat, seinen Nächsten das Gut der Wahrheit zu verschaffen (368.), in wie fern sie ein Mittel ist, wie viel mehr wird die Gesellschaft dazu verpflichtet sein, sie, die vom Schöpfer dazu bestimmt ist, in Erreichung zeitlicher Glückseligkeit ihre Mitglieder kräftig zu stützen! (724.) Eine solche Pflicht ist also unbezweifelt; die Weise aber, auf welche die Gesellschaft sie erfüllen kann, steht mit dem Grade der Ausbildung der Gesellschaft im Verhältniß, und deßwegen haben wir sie mehr als Vervollkommnung betrachtet, nicht als einen zu leistenden Schutz. Wenn die Gesellschaft sich damit begnügte, daß Jeder für sich nach Wahrheit trachten könnte, so würde sie für das Individuum nichts gethan haben; denn Jeder, der nicht gewaltsam gehindert ist, will und verschafft sich die Erkenntniß der Wahrheit, vorzüglich wenn es sich um die eigenen Interessen handelt.

905. Durch Vervollkommnung der Kenntnisse.

Der große Vortheil, den uns die civilisirte Gesellschaft gewährt (und er ist um so größer, je höher der Grad der Civilisirung ist), besteht darin, daß man in ihr die Wahrheit so zu sagen in jeder Ecke des sociellen Gebäudes ausgeprägt findet, so zwar, daß eine Täuschung unmöglich erschiene, wenn der menschlichen Bosheit nicht Alles möglich wäre. Zu bestimmen, wie weit in dieser Materie die socielle Vollkommenheit gelangen könne, ist ebenso unmöglich, als es der gegenwärtigen Generation unmöglich ist, die Erfindungen der zukünftigen zu kennen. Uns genüge nur einige Andeutungen von dem zu geben, was die

gebildeten Gesellschaften in gegenwärtiger Zeit in dieser Beziehung leisten, damit wir einerseits erkennen, was wir ihnen zu verdanken, andererseits, was wir zu hoffen haben. Auf diesem Wege wird es uns möglich, die moralischen Gesetze in dieser Beziehung zu bestimmen.

Die größere oder geringere Umsicht bei der Behandlung unserer Interessen hängt von der größern oder geringeren Kenntniß ab, die wir von den persönlichen Verhältnissen haben, von den reellen Rechten, von ihrer Materie und von den geltenden Gesetzen. Hier eröffnet sich also ein weites Feld für die Thätigkeit einer vollkommenen Gesellschaft.

906.

1. Durch Verschaffung von Personenkenntniß.

Sie versichert uns die physische und moralische Kenntniß der Personen, 1. durch so viele Maßregeln in Bezug auf Authentisirung der Geburt, des Aufenthaltsortes, des Standes, der Verehelichung, des Todes u. s. w. 2. Durch Veröffentlichung der Richtersprüche und Strafen, durch vergängliche und immer haftende Zeichen der Infamie u. s. w. 3. Durch ehrende Auszeichnungen für geleistete Dienste, oder für die erworbene Fähigkeit, solche zu leisten; als da sind: Uniformen, Dekorationen, Medaillen, Patente, Livreen, Titel und tausend andere ähnliche Mittel zur Auszeichnung, die von Jenen gesucht zu werden pflegen, welche sie nicht verdienen, und von Jenen verachtet werden, die sie nicht erhalten. Sie alle aber werden von der Auktorität nicht als Nahrung für Eitelkeit gegeben. Sie helfen ebenso gut, um zu Tugenden anzueifern, als das persönliche Verdienst und die persönlichen Fähigkeiten auszuzeichnen.

907.

2. Durch Verschaffung von Rechtskenntniß.

Um uns mit den Rechten bekannt zu machen, werden nicht nur die bürgerlichen Gesetze und Urtheile, in welchen die Gesellschaft das Recht bestimmt (jus dicit), veröffentlichet, sondern es dienen dazu auch noch alle übrigen ökonomischen Maßregeln, mit welchen sie die Dokumente vor dem Betrug der Menschen (Notare, Bullen, Formalitäten, Zeugen u. s. w.) und vor den Unbilden der Zeit (Archive, Monumente, Registraturen) zu schützen gedenkt.

908.

3. Durch Verschaffung von Kenntniß der Rechtsmaterien.

Welchen Vortheil haben wir aber aus der Rechtskenntniß, wenn wir, in Bezug auf ihre Materie, getäuscht werden können? Wenn sich der Geist der Betrüger Mühe gibt, uns zu täuschen, so bemüht sich auch die socielle Wachsamkeit, uns zu enttäuschen. Die topographischen Karten, die

Feldmarken, die Landesvermesser, die Grenzsteine u. s. w., machen uns mit dem Terrain der ersten Basis des Reichthums bekannt. Die Märkte, die Stempel, die kluge Verleihung von Monopolen u. s. w., stellen uns gegen die Betrügereien der Industrie sicher. Die öffentlichen Banken, das Münzamt, die verschiedenen Tarife, die Einheit in Maß und Gewicht u. s. w., werden von der Gesellschaft dazu gebraucht, um Jeden mit der Materie seines Geschäfts bekannt zu machen. Wie der socielle Verkehr auch eine materielle Communikation zwischen den Individuen erfordert, und zwar um so mehr, je weiter die Vollkommenheit der Gesellschaft gediehen ist, so sehen wir auch in einer civilisirten Gesellschaft die Auktorität damit beschäftigt, uns sogar mit dem Namen der einzelnen Stadtstraßen bekannt zu machen, mit Errichtung der Landstraßen, mit der genauen Angabe der Entfernung des einen Ortes vom andern, mit den zu dem verschiedenen religiösen, wissenschaftlichen Handels- und Kunstverkehr bestimmten Tagen u. s. w., mittelst Ankündigungen, Kalendern Statuten. Von allem diesen haben wir in den officiellen Zeitungen eine Art von Compendium, das in unserer Zeit zu einer wahren öffentlichen Schule geworden ist, die, wenn sie gut geleitet wird, einen wirksamen, leitenden Einfluß auf die zeitlichen und moralischen Interessen erlangen kann.

909. 4. Durch Verschaffung der Gesetzkenntniß.

Das wichtigste aber ist, die Normen zu kennen, nach welchen jedes Individuum das eigene Wohl mittelst der Gesellschaft erreichen kann. Auch hierauf richtet die civilisirte Gesellschaft ihre Blicke, indem sie Jedem die Kenntniß der Gesetze erleichtert. Das Nähere hierüber werden wir im Abschnitte über die Gesetzgebung (III. Abhandlung) vernehmen.

910. Moralische Regeln für diese socielle Verpflichtung.

Aus dem, was wir bisher über den Zweck und über die Art und Weise des **bürgerlichen** Unterrichts gesagt haben, lassen sich nun leicht moralische Regeln ableiten.

I. Es ist die Pflicht der Gesellschaft, diesen Unterricht zu befördern, und je schneller dieß geschieht, um so größer wird die zeitliche Ausbildung der Gesellschaft sein.

II. Die Vorzüge dieses Unterrichts bestehen darin, daß er **umfassend, klar, kurz** und **leicht** sei. Es muß also die Absicht der Auktorität dahin gehen, daß Jeder **alle** seine Rechte, Pflichten u. s. w., ohne **Zweideutigkeiten** und **Zweifel** in **kurzer Zeit** und auf

eine leicht faßliche Weise erkenne, ohne Aufwand und besondere Erudition dazu nöthig zu haben u. s. w.

911. Verpflichtung der Gesellschaft die Ausbildung specieller Fähigkeiten zu befördern.

So viel genüge über die Verpflichtung des Staates, die Untergebenen über ihre bürgerlichen Interessen aufzuklären. Gehen wir jetzt über auf den Specialunterricht. — Ist die Gesellschaft verpflichtet, unter den ihrigen den literarischen, scientifischen und technischen Unterricht so weit als möglich auszubreiten? — Dieses Problem ist im Abstrakten betrachtet ähnlich einem früheren aus dem individuellen Rechte: „Ist der Mensch zur Ausbildung aller seiner Fähigkeiten verpflichtet?“ Da der Mensch hiezu nicht verpflichtet ist, könnte man schließen, daß auch die Gesellschaft diesen Fortschritt in der Bildung in allen Individuen nicht befördern müsse.

912. Quelle dieser Pflicht.

Wenn man aber auf die Natur der öffentlichen Gesellschaft, deren Pflichten wir untersuchen, Rücksicht nimmt, wenn man das große Princip der praktischen Wissenschaften, die Finalursache darauf anwendet, so wird man sehen, daß man mit großer Vorsicht die moralischen Gesetze der Gesellschaft mit jenen des Individuums vergleichen müsse. Dieses lebt wesentlich und an und für sich hauptsächlich in der geistigen Ordnung, und muß mithin sein Hauptziel im unendlichen Gute suchen. (36.) Es lebt wenige Jahre auf der Erde, und kann daher in dieser kurzen Zeit die unendliche Masse von Objekten des Wissens und Handelns für sich allein nicht ganz umfassen; es muß mithin in sich blos jene Kräfte entwickeln, welche in seinen besondern Umständen ihm zur Erreichung des unendlichen Guts nützlich sein können. Sein Zweck bestimmt seine Thätigkeit.

Die öffentliche Gesellschaft hat an und für sich das zeitliche Wohl zum unmittelbaren Endzweck (724.); sie kann nicht Jedem die Umstände bestimmen, in denen er sich befinden wird; aber bei der großen Zahl ihrer Glieder kann sie wohl den Bedürfnissen der mannigfaltigsten Verhältnisse abhelfen, in welchen sich bald die Einen, bald die Andern befinden werden. (768.) Es kann also sehr lobenswerth, ja sogar eine Pflicht sein, dahin zu wirken, daß alle nützlichen Gewerbe allen Individuen Vortheil bringen. Lobenswerth und pflichtgemäß wird es daher auch sein, dahin zu wirken, daß jedes derselben einen immer höheren Grad von Vollkommenheit erreiche, und so zweckdienlicher werde.

913. Proportionsnormen für dieselbe. Man bemerke jedoch wohl, daß zur Erreichung gleichen Fortschrittes keine gleiche Hülfe von Seiten des Staates nothwendig ist. Diese muß im Verhältniß stehen:

1. Zum Nutzen der Kraft, die befördert werden soll; und dieser Nutzen muß wieder nach dem Grade der Mitwirkung, nicht zum Vergnügen, sondern zur sociellen Vollkommenheit abgemessen werden.

2. Zu den Schwierigkeiten, die ihren Fortschritt hindern, sei es nun, daß diese sich ergeben aus den vielfach anzustellenden Versuchen, oder aus der nothwendigen Vereinigung mehrerer Kräfte, oder aus dem erforderlichen Zeit- und Kostenaufwand.

3. Zu den Mitteln, mit welchen die Gesellschaft ausgerüstet ist. Zu Zeiten des Ueberflusses können Ausgaben gemacht werden, die in den Zeiten einer drückenden Noth unklug, ja selbst ungerecht wären. Ungerecht, sagte ich, weil es wirklich eine Ungerechtigkeit ist, dem Bedürfniß das zu versagen, was man dem Luxus zugesteht, den Bettler zu zwingen, sich seines Bissens Brods zu berauben, um dem Reichen Lust und Vergnügen zu verschaffen.

914. Pflicht, die allgemeine Verbreitung des Elementarunterrichts zu befördern. Wir haben es als eine Vollkommenheit der Gesellschaft anerkannt, die Entwicklung aller Kräfte und Fähigkeiten zu begünstigen. Es fragt sich nun, ob es gleich lobenswerth sei, alle Glieder an dieser Entwicklung Theil nehmen zu lassen. Das Problem ist ein ganz anderes. Es gibt gewisse Elemente, die an und für sich Allen nützlich und leicht zu erlernen sind, wie das Lesen, das correkte Sprechen, das Schreiben, das Rechnen u. s. w. Es kann wohl Mancher damit Mißbrauch treiben; aber dieß kann kein Motiv sein, um die größere Anzahl eines so offenbaren Vortheils zu berauben. Niemand wird den Unterricht in der Muttersprache verwerfen, weil Viele die Sprache mißbrauchen.

915. Nachtheil der Allgemeinheit des höheren Unterrichts. Es gibt aber auch andere Unterrichtsgegenstände, die Wenigen nothwendig, Allen sehr schwer, und Vielen unerreichbar sind. Dieselben unter das Volk verbreiten, hieße also nichts anders, als von Vielen etwas Unmögliches verlangen, um viele Subjekte für die Gesellschaft untauglich zu machen, ohne jenen Nutzen daraus zu ziehen, den sie derselben leisten könnten. Die Handarbeit nämlich erfordert ganz andere Gewohnheiten und Leibesbeschaffenheit, als die geistigen Beschäftigungen. Dadurch also, daß Viele blos an diese letztern gewohnt werden, sehen sie sich in

die Unmöglichkeit versetzt, in Handarbeit noch etwas zu leisten. Hände sind aber in viel größerer Anzahl nothwendig, als Köpfe; wie viel Hände werden erfordert, um den Plan eines einzigen Architekten auszuführen! Es ist also unvernünftig, die höhern Unterrichtsgegenstände mehr als nothwendig verbreiten zu wollen, theils weil es an und für sich unmöglich ist, theils weil dadurch viele elende und unruhige Müßiggänger herangezogen werden, wobei die Gesellschaft nützliche und nothwendige Hände verliert, ohne Köpfe zu gewinnen, deren zu große Anzahl der Gesellschaft mehr Nachtheil als Nutzen bringt.

516\. Nothwendigkeit eines Mittelweges: Sein Ideal.

Etwas anders ist es aber, nicht Allen jenen höhern Unterricht zu Theil werden lassen, und etwas anderes, auch die größten und seltensten Talente, deren Verlust ein wahrer Nachtheil für die Gesellschaft ist, der Gelegenheit dieser Ausbildung berauben. Es fehlen den Regierungen die Mittel nicht, die großen Geister aus der Masse herauszufinden, und zu jeder Zeit hat man aus den Hütten und Werkstätten Männer wie Peretti und Ximenes hervorgehen sehen. Bewunderungswürdig ist hierin die Einrichtung der christlichen Kirche, deren Monarchie auf das Princip der vollkommensten Gleichheit der Gläubigen am Fuße des Kreuzes begründet ist, die allen die Wege zum Wissen, und im Verhältniß zu diesem auch zu den Ehrenstellen öffnet, und hiedurch mit der Solidität der compaktesten Einheit auch die Vortheile einer ausgebreiteten Demokratie und die Verdienste einer ausgewählten Aristokratie vereinigt.

517\. Epilog.

Nach Art dieses göttlichen Vorbildes werden wir jede andere Gesellschaft für um so vollkommner halten, je verbreiteter in ihr der Elementarunterricht ist, und je mehr der höhere Unterricht auf seine gehörigen Grenzen beschränkt ist. Man bemerke jedoch, daß die Ausdrücke Elementar- und höherer Unterricht relativ sind, und von dem Zustand jeder einzelnen Gesellschaft, von dem Fortschritt ihrer Wissenschaften und von der Zeit abhängen. So gibt es Zweige der Wissenschaft, in welchen man heut zu Tage etwas unter den Anfangsgründen lernt, was im Mittelalter für etwas schon Außerordentliches gehalten wurde.

518\. Von der Aufsicht über den technischen Unterricht.

Was wir von dem scientivischen und literarischen Unterricht gesagt haben, läßt sich größtentheils auch auf den technischen anwenden, dessen Vollkommenheit

nicht wenig auf die moralische, und sehr bedeutend auf die materielle Vollkommenheit des Staates selbst Einfluß hat. Sie springt dem fremden Beobachter am meisten in die Augen.*) Ich will hier nicht von den Mitteln sprechen, mit welchen die Künste gepflegt werden können, und ob es nützlicher sei, sie in voller Ungebundenheit zu lassen oder durch artistische Vereine zu concentriren, ob die Privilegien nützlich seien, und wann, ob Patente zu ertheilen seien, und unter welchen Bedingungen u. s. w. Es handeln hierüber die theoretischen Publicisten in den Artikeln über Staatswirthschaft.

919.

Sie ist eine Pflicht für den Staat.

Wenn wir uns auf die moralische Ordnung beschränken, so haben wir nichts anders zu bemerken, als daß nebst der Pflicht über materielle Vervollkommnung (724.) die Gesellschaft hier auch noch durch das Gesetz der Humanität eine Verpflichtung auf sich nehmen muß, die ihr von einem hypotaktischen Rechte auferlegt wird. (707.) Sie muß einer schmählichen und unnatürlichen Trägheit so vieler Eltern begegnen, die mit Hintansetzung der ersten ihrer Pflichten, der Sorge für ihre Kinder, sie durch Müßiggang zur Armuth und durch die Armuth zu Verbrechen anleiten. Wenn es die Pflicht eines Vaters ist, den Söhnen ein ihrem Stande angemessenes Leben zu verschaffen (wie wir anderswo sagen werden), wenn es die Pflicht der höhern Autorität ist, die Fehler der Untergeordneten wieder gut zu machen, so stellt sich ganz deutlich für den Obern die Pflicht heraus, sein besonderes Augenmerk dahin zu richten, daß jedes Kind bei der ersten Entwicklung seiner Vernunft und seiner Kräfte so bald als möglich gebildet werde. Allerdings darf im Falle, daß der Vater selbst dafür sorgt, die höhere Auktorität sich nicht in die häusliche Erziehung mischen (701.); ihn aber aus seiner Lethargie zu wecken, ihn zu zwingen, Vater an den Seinigen zu sein und nicht Verräther, dieß ist für Jenen heilige Pflicht, welcher die Stelle des höchsten Vaters vertritt. Ist es eine strenge Pflicht für die Gesellschaft, den armen Unglücklichen beizustehen, die nicht für sich selbst sorgen können (700 u. ff.), so ist die Pflicht noch viel wichtiger, jenen Unschuldigen zu Hülfe zu kommen, die ihr eigenes Unglück nicht einmal erkennen, viel weniger demselben abhelfen können, und von einem grausamen Vater zur Wahl gezwungen sind zwischen Müßiggang und Verbrechen,

*) Hierüber sehe man Say (J. B.) oeconom. polit. t. III. p. 112.

zwischen Armuth und dem Kerker! In dieser Hinsicht nannte ich den technischen Unterricht eine sittliche Wohlthat und moralische Pflicht für die Gesellschaft. Wohl müssen dabei sowohl die väterlichen Rechte als die Freiheit der Söhne beachtet werden; namentlich dürfen diese letztern nicht zu einem Stande gezwungen werden, außer mit jenen Rücksichten, von denen wir bei der Erziehung sprechen wollen. Der Staat muß sie mit einem Worte behandeln wie ein Vater, und daher mit väterlichem Herzen und gemäß den väterlichen Rechten.

Dieß genüge in Bezug auf die Pflichten der Gesellschaft für die Vervollkommnung der Intelligenz in ihren Unterthanen.

Dritter Artikel.

Pflichten der Gesellschaft in Bezug auf die Ausbildung der Willensfähigkeit in ihren Unterthanen.

§. I. Allgemeine Betrachtungen.

920. Wichtigkeit dieser Ausbildung der Willenskräfte.

Wenn der große Zweck der menschlichen Gesellschaft in der zeitlichen Glückseligkeit besteht, welche der ewigen untergeordnet ist (724 u. ff.), so muß sie natürlich die Willenskräfte ihrer Glieder vervollkommnen; denn der Wille ist am Ende der Sitz der ganzen menschlichen Vollkommenheit (42.) und der geordnete Wille der Besitzer der wahren Glückseligkeit. (41.) Gibt es also eine Kunst, die Menschen glücklich zu machen, so muß sie sich auf die Vervollkommnung des Willens hinwenden. Die Gesellschaft oder die socielle Auktorität muß ihr Hauptstudium auf diese Kunst wenden, auf welche alle übrigen Mittel der menschlichen Politik hingerichtet sind.

921. Mittel, um auch auf den freien Willen zu wirken.

Wie wird es aber möglich sein, auf den freien Willen zu wirken? Durch einen seiner Natur angemessenen Einfluß. Die Natur des Willens besteht aber darin, daß er nicht handelt, ohne zuvor erkannt zu haben (159.), nach der erlangten Kenntniß nach dem Schicklichguten trachte (20.), und sein Streben durch die Einbildungskraft und die Affekte belebe. (152.) Diese letzten aber müssen mit Aufmerksamkeit geleitet, und zu gehöriger Zeit gezügelt werden, um den Willen nicht mit sich fort zum Falle zu bringen. (156.) Bei allen diesen Elementen der Willens-[illegible] bieten sich der leitenden Hand der Auktorität viele Anhalts-

punkte dar, nicht um als absolute Herrscherin die widerstrebenden Willen zu zwingen, sondern um durch eine kluge Leitung im Ganzen von ihnen eine freiwillige und sichere Folgeleistung zu erlangen. (445.) Diese Anhaltspunkte sind die Vernunft, die Einbildungskraft, die Affekte und die Sinne als ihre Diener. Alle diese handeln nach *nothwendigen* Gesetzen (58 u. ff.) in Gegenwart ihrer Objekte, und können von der Auktorität mittelst ihrer Objekte selbst bestimmt werden, den Willen zu jenen Zwecken zu leiten, nach denen er geleitet werden soll.

922. Definition und Eintheilung der bürgerlichen Erziehung.

Die politische Vervollkommnung der Willenskräfte, oder, um uns anders auszudrücken, die *bürgerliche Erziehung* der Völker kann also auf folgende Weise definirt werden: = „die Kunst, den Individuen der Gesellschaft von „Seiten des Staates solche Objekte der Vernunft, der Einbildungs„kraft, der Sinnorgane vorzuhalten, die ihren Willen zum sittlich „Guten anlocken und eine moralische Nothwendigkeit für dasselbe in „ihnen erzeugen." = Sie kann von ihrer *positiven* Seite betrachtet werden, in wie fern sie solche Objekte darbietet, und von ihrer *negativen*, in wie fern sie entgegengesetzte abwendet. Wenn wir die Kunst an und für sich betrachtet haben, können wir einen Blick auf die Objekte werfen, durch welche die Willenskräfte geleitet und vervollkommnet werden sollen.

§. II. Art und Weise, durch die Vernunft, durch die Einbildungs-Kraft und die Sinne zum Guten anzuleiten.

923. *Negative* Bildung des Willens.

Um vom Bösen durch die *Vernunft* zurückzuschrecken, dient alles das, was wir im vorigen Artikel, in Bezug auf die bürgerliche Vervollkommnung des Geistes und auf die Rechte der Gesellschaft, gegen den Irrthum gesagt haben. Die gehörige Weise über Gut und Bös urtheilen zu können, ist das sicherste und zugleich angenehmste Mittel, um die Anhänglichkeit an das Gute hervorzubringen.

Direkte u. positive Bildung vermittelst der Auktorität.

Diese Beurtheilungsgabe kann vom Staate vermittelst der Auktorität und auf dem Wege der Ueberzeugung geleitet werden. Wenn in Allen das Princip des sociellen Gehorsams festgewurzelt ist, und die öffentliche Auktorität daher als ein Ausfluß der göttlichen Majestät betrachtet wird, wenn sich hieraus die lebhafte Ueberzeugung von dem Vortheil

gebildet hat, den die Gesellschaft durch eine Anarchie erdulden müßte; dann gehorcht man, weil man dazu verpflichtet ist, und dieser Gehorsam ist hinreichend, um das Wohl der Gesellschaft zu bilden.

Vermittelst der Ueberzeugung.

Gelingt es aber der Obrigkeit, die Billigkeit, den Nutzen, die Nothwendigkeit ihrer Befehle den einzelnen Intelligenzen klar zu machen, so wird sich die Energie des Willens verdoppeln, weil er nicht nur von dem im Gehorsam liegenden Gute lebhaft überzeugt ist, sondern auch von den Vortheilen, die sich als eine Folge seines Gehorsams ergeben. Bei einer Seeexpedition, bei einer Schlacht gehorcht man dem Steuermanne und dem Heerführer, weil man muß, und weil man jede Hoffnung von der Einheit der gemeinschaftlichen Thätigkeit abhängig sieht; um wie viel energischer ist aber der Gehorsam, wenn ein großes Vertrauen auf den Anführer vorhanden ist, und man die Klugheit seiner Maßregeln gleichsam mit Händen greift!

924.

Die Ueberzeugung werde nicht zum Zwang.

Es wird eine große Kunst für den Regenten sein, die Untergebenen von der Weisheit seiner Verordnungen zu überzeugen. (732.) Es ist aber eine Klippe dabei zu vermeiden, auf welche er leicht stoßen könnte, wenn er bei der Darlegung der Billigkeit seiner Forderungen die Zustimmung der Unterthanen gleichsam als ein Element ihrer Verpflichtung verlangen würde. Die Kraft der Auktorität, welche an und für sich schon Allen heilig ist, würde dabei verlieren, wenn sie durch Auseinandersetzung ihrer Gründe sich ein unsicheres Hülfsmittel verschaffen würde; denn selbst die gerechtesten Gesetze stützen sich bisweilen auf Beweggründe, die dem Volke wegen seiner geringen Geistesbildung oder wegen Böswilligkeit unzugänglich sind.

925.

Wie die Sophisten gewollt haben.

Erinnern wir uns aber, daß wir, wenn wir von der höchsten Auktorität sprechen, keine bestimmte Form meinen. Wir sprechen von der physischen oder moralischen Person, die das Recht hat, ihren Untergebenen zu befehlen, und diese, behaupten wir, muß vorzüglich kraft ihres Rechtes Befehle ertheilen. Nicht dasselbe gilt von einer Versammlung von Personen, die bei der Regierung nur ein consultatives Votum haben. Diese Personen, als zur Auktorität gehörig, sind nicht regiert, sondern regierende, und ihr Votum darf sich nicht auf das Recht des Gesetzgebers stützen, sondern auf die Beweggründe, die das Gesetz empfehlen. Deßwegen mußte im verflossenen Jahr-

hundert, als jedes Volk anfieng, sich für wesentlich souverain zu halten (525.), jedes Gesetz sich auf seinen Considérant stützen und nicht mehr auf die Auktorität des Regenten; denn der König war nach dieser Philosophie nur mehr der Ausführer des Volkswillens (le pouvoir exécutif).

926. Sie sei aber durch Auktorität unterstützt.

Wir halten uns hier wie immer an den Mittelweg, und wenn wir es loben, daß die Intelligenzen überzeugt werden (923.), so halten wir es doch nicht für nothwendig und halten es sogar für gefährlich und unmöglich vorzüglich bei einzelnen Dekreten und Verordnungen. Leichter läßt sich dieß bei allgemeinen und ständigen Maßregeln durchführen, die mehr den Namen von Gesetzen verdienen; denn wer auf das Allgemeine sein Augenmerk richtet, bleibt von den einzelnen Interessen unberührt, und kann daher leichter die Stimme der Vernunft vernehmen.

927. Indirekte Bildung: ihre Wirksamkeit.

Diesem öffentlichen Unterrichte, den man einen direkten nennen könnte, reiht sich ein indirekter an, der von den Regenten auf hunderterlei Weise der Gesellschaft gegeben wird, wenn dieselbe einmal im Besitz der Wahrheit ist, und jeder entgegengesetzten Doktrin den Weg versperrt. Dann sprechen Journale, Theater, Schulen, Feste, Monumente u. s. w., alle nur Eine Sprache, und auch das ungebildete Volk muß am Ende mit den herrschenden Meinungen vertraut werden. Wir haben hievon einen sehr traurigen Beweis, wenn wir sehen, was die Energie der Sophisten in Frankreich vermochte, als sie sich dazu verschworen hatten, dem Volke die Irrthümer einzuimpfen.*) Der Irrthum ist der menschlichen Natur wesentlich entgegengesetzt, sein Joch wird immer ein tyrannisches, sein Triumph ein ephemerer sein; deßwegen werden die Sophismen allmählig aufgedeckt und die Unterdrücker verschwinden. Wenn aber die Gesellschaft die Wahrheit angenommen, und ihr den Schutz zugesagt hat, so beherrscht sie unwiderstehlich die Geister und lenkt milde den Willen.

---

*) „Fraenum erroris, quod erat in maxillis populorum." (Isai. c. 30.) Wer die Künste der Verschworenen kennen lernen will, lese *Barruel*: Mémoires pour servir à l'hist. du Jacobinisme.

938. Die Vollkommenheit und Festigkeit einer so schönen Ordnung und Einigkeit befindet sich in beständiger Gefahr durch ein inneres Element der Auflösung, welches aus der Natur des Socialwesens selbst hervorgeht. In der Gesellschaft kommen viele Intelligenzen in Berührung, welche sich im Besitze mannigfaltiger Rechte befinden. (355 u. ff.) Diese Rechte können nun für die verschiedenen Individuen mehr oder weniger liquid sein, je nachdem die absolute oder relative Evidenz jener Wahrheiten größer oder geringer ist, auf welche jedes Recht sich stützt. (343.)

Zur Harmonie der Willenskräfte wird im Souverain die Richtergewalt erfordert.

Diese Verschiedenheit des Urtheils, bezüglich der Rechte, würde eine beständige Verschiedenheit und einen Gegensatz in den Willenskräften und in ihrer Thätigkeit auch bei rechtlich denkenden Personen hervorbringen; denn Jeder hätte den gerechten Wunsch, daß Alles nach jenem Rechte sich richtet, welches er für das wahre erkennt. Das Recht nämlich bleibt immer ein vernunftgemäßes, unumstößliches Vermögen. (350.)

Will also die socielle Auktorität die Willenskräfte vereinigen, so muß sie die Rechte in's Klare bringen, und zwar auf eine Weise, daß keine von ihr abhängige Willenskraft den Weg verlassen könne, den sie eingeschlagen wissen will. Diese Gewalt, die wechselseitigen Rechte und Pflichten der Unterthanen zu erklären, pflegt man die richterliche zu nennen, und sie ist, wie Jedermann sieht, das wirksamste oder wenigstens eines der wirksamsten Mittel, um auf dem Wege der Ueberzeugung die Vervollkommnung der associirten Willenskräfte und ihre Einheit zu erlangen. Es steht also dem Souverain (d. h. der physischen oder moralischen Person, in welcher die höchste Auktorität conkret geworden ist) wesentlich die richterliche Gewalt zu, denn die Pflicht des Souverains ist es, Einheit und Einklang in die Gesellschaft zu bringen.

Die in den Unterthanen eine wahre Verpflichtung erzeugt.

Diese von der Auktorität gemachte Erklärung der Privatrechte ist eine ganz andere, als die doktrinelle Erklärung von Privaten, die an und für sich kein Recht haben, auf die Willenskräfte einzuwirken. Ihre Bestimmungen haben keine andere Kraft, als jene der Wahrheit und der für sie vorgebrachten Beweise. Die Auktorität aber ist selbst das **Recht**, die **associirten Willenskräfte zu bewegen**, und bringt daher in den Untergebenen das entsprechende Recht und die Pflicht hervor, so oft sie zum Gemeinwohl eine Erklärung abgibt. (346 u. 426.) Wir

setzten voraus, daß auch sie bei dergleichen Erklärungen jene Normen befolge, die den Gebrauch der Auktorität zu einer legitimen machen. Hievon werden wir in der dritten Abhandlung sprechen.

929. Bildung durch die Sinne und die Einbildungskraft.

Die Sprache der Sinne und der Einbildungskraft ist nicht weniger wirksam in ihrem Einflusse auf die Willenskräfte. Bentham spendet hier der Wahrheit und dem Katholizismus ein an und für sich schon kostbares Lob, das aber im Munde eines Protestanten noch einen viel höheren Werth hat. Er empfiehlt sogar der Criminaljustiz die fürchterlichen Formen der alten Auto da fe.*) Die Katholiken nehmen darauf Rücksicht und verstehen wohl, daß die bloße Vernunft einer strengen Philosophie nützlich sein kann, welche die Kunst versteht, und jedes Mittel anwendet, um sich der Herrschaft der Sinne zu entziehen. Sie wissen aber auch, daß beim Volke die Aufhebung der sinnlichen Sprache der Wahrheit dasselbe wäre, als sie jedes Schutzmittels berauben und verstummen machen; denn es erheben sich gegen dieselbe mit einer sehr deutlichen und durchdringenden Stimme die heftigsten Leidenschaften.

930. Entziehung der Lockungen zum Verbrechen.

Diese auf die Sinne wirkende Sprache kann von der Auktorität bald negativ, bald positiv gebraucht werden. 1. Negativ, indem sie dem Verbrechen seine Reize nimmt. Hiezu dient das Pönalrecht, wodurch das Verbrechen unnütz, schädlich, infam wird, und die Polizei, welche es aus seinen Schlupfwinkeln an das Tageslicht zieht, wenn es durch Veröffentlichung noch beschämt werden kann. Wenn das Verbrechen hingegen durch seine schändlichen Reize die Sinne verführen könnte, so wacht diese dafür, daß es dem Auge des Publikums entzogen, und wenigstens in der Verborgenheit begraben bleibe im Falle, daß seine gänzliche Vernichtung nicht gelingt. 2. Positiv, indem sie den Sinnen und der Einbildungskraft passenden Stoff verschafft, so daß sie nach Bösem kein Verlangen tragen,

Beschäftigung des Volkes durch unschuldige Erhalungen.

*) Ich weiß von einer glaubwürdigen Person, daß die Jury in Frankreich mehrmals die Aufstellung eines Crucifixes bei ihren Tribunalen verlangten, indem ihnen Tribunal, Schwur und Richter weniger heilig erschienen, wenn sich nicht unter ihnen das Bild des ewigen Richters zeigte — ein so lebendiges Bild der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes und zugleich ein so schönes Vorbild für die menschliche Gerechtigkeit!

und durch unschuldige Erholungen sich zum Guten gestärkt fühlen. Citiren wir von Neuem Bentham, als den am wenigsten verdächtigen Autor. Er zieht gegen die Festtage los, als Tage des Verbrechens, an welchen seine Protestanten zum Müßiggang verdammt sind; er lobt die Prozessionen und andere Feierlichkeiten der Katholiken als ein Mittel zur Beschäftigung des Volkes. Man füge noch die Erinnerung an die Thaten, Vorschriften und frommen Beispiele hinzu, die bei solchen Feierlichkeiten in dem frommen Gemüthe der Gläubigen hervorgerufen wird, und wir werden uns überzeugen, welch großer Nutzen mit solchen öffentlichen Schauspielen verbunden ist, die von oberflächlichen Köpfen leichthin verworfen und verlacht werden. Die Religion ist es, welche der Politik diese Mittel anbietet; nichts hindert aber die Regenten, sich auch rein politischer Mittel nach Art der religiösen zu ihrem Zwecke zu bedienen.

951. Anwendung der Belohnungen.

Nebst den unschuldigen Vergnügungen gibt es noch ein anderes, wirksames Anregungsmittel zum Guten, nämlich die Belohnungen, von welchen auf ihre gewöhnliche gottlose Weise Bentham und Gioia geschrieben haben. Es wäre zu wünschen, daß ein katholischer Publicist diesen so wichtigen Gegenstand vom wahren statistischen Standpunkte aus behandeln würde. Wir sehen uns zu sehr von den Grenzen unseres Werkes beschränkt, um uns weiter darüber aussprechen zu können, und wollen uns daher mit wenigen Andeutungen begnügen, um einige Zweideutigkeiten aufzuklären.

952. Wann sie gerecht seien.

Man hört oft beim Volke Klagen über unwürdig verschwendete Belohnungen, und Manche geben sich dabei das Ansehen, als verträten sie damit die Sache der Gerechtigkeit und der Gesellschaft. Ist dieß nun wirklich wahr?

Der Souverain kann als Souverain und als Privatmann handeln; er kann also Güter, Freunde und Diener haben, die entweder seiner Persönlichkeit oder seiner Auktorität oder seiner Person, in wie fern sie mit der Auktorität bekleidet ist, angehören. Die ersten heißen Patrimonialgüter, die zweiten National- und die dritten Krongüter. Behaupten wollen, daß der Souverain mit der Krone das Recht verliere, über das Seinige zu disponiren, ist ungerecht; ebenso ungerecht ist es auch, behaupten zu wollen, daß er das Recht verliere, sich Männer seines Vertrauens zu Freunden und Dienern zu wählen. Wenn er also mit seinen Patrimonialgütern Belohnungen

ertheilt, oder Dienste besetzt, in welchen nur die Besorgung seiner Person Obliegenheit ist, so befindet er sich in denselben Verhältnissen, wie jeder andere Privatmann, und Niemand hat das Recht, ihn in seiner Freiheit zu beschränken, oder ihm etwas zuzumuthen, was keinem Privatmann zugemuthet werden kann. Die Klagen wären nur dann gerecht, und die Belohnungen ungesetzlich, wenn er dazu entweder eine von der Nation zur öffentlichen Verwendung zusammengesteuerte Summe gebrauchen wollte, oder wenn er mit öffentlichen Aemtern Privatdienste belohnen würde.

933.

1. Allgemeine Regeln über das Verhältniß der Belohnungen.

Wann kann man die Belohnungen gerecht und wann ungerecht angewendet nennen? Welches ist die erste allgemeine Regel hiefür? Die Gleichheit des Verhältnisses zwischen dem geleisteten Dienste und der dafür gespendeten Wohlthat, zwischen der ertragenen Unbequemlichkeit und dem dafür erhaltenen Vortheil, zwischen dem öffentlichen, indirekten Nutzen und dem dafür vom Staat gebrachten Opfer, zwischen den billigen Ansprüchen und deren Erfüllung. Dieß sind im Kurzen die nothwendigen Bedingungen für eine gerechte Belohnung. Je wichtiger und je schwieriger der Dienst ist, desto größer muß an und für sich die Belohnung sein. Es kann aber der Fall vorkommen, daß ein Dienst, der an und für sich unwichtig ist, und ein geringes Opfer erfordert, doch mit Recht auf eine besondere Weise belohnt wird, um entweder in Andern einen größern Eifer zu erwecken, und so auf indirekte Weise größere Vortheile zu erlangen, oder um nicht die Heiligkeit eines Versprechens zu verletzen. Hieher gehören die Belohnungen für gewisse Dienste, z. B. bei Urbarmachung neuer Colonien, bei Errichtung von neuen Ansiedlungen, bei Einführung neuer industriöser Erfindungen u. s. w. Alle diese Werke nützen der Gesellschaft nicht sowohl durch einen ihr reell geleisteten Dienst (der gewöhnlich nur dem Belohnten selbst nützt), als durch die Anregung, neue Erfindungen und Entdeckungen zu machen. Ebenso gehören hieher die von Corporationen, Akademien und auch von Privaten ausgeschriebenen Belohnungen, die den Versprecher wirklich verpflichten, auch abgesehen noch von der Erreichung des Zweckes.

Nachdem wir hiemit einen Begriff von der ersten Regel für Vertheilung der Belohnungen gegeben haben, in welcher das quantitative Verhältniß besonders berücksichtigt wird, wollen wir jetzt von

der zweiten, der Billigkeit in der Bestimmung der Beiträge dazu, sprechen.

Zweite Regel. Ueber die Quellen, aus denen die Belohnungen fließen.

Das Wohl der Gesellschaft läßt sich in doppelter Hinsicht betrachten, als Wohl des Ganzen und als jenes der einzelnen Theile. Aus dieser Betrachtung ergibt sich das zweite Gesetz für die Belohnungen, daß sie nämlich um so gerechter sein werden, je mehr die Beiträge dazu auf jene Individuen fallen, welche aus der zu belohnenden Handlung größeren Vortheil ziehen. Die ganze Gesellschaft z. B. ist für die Entdeckung von Dieben interessirt; gerechter Weise werden daher auch alle zu den dazu nöthigen Ausgaben der Polizei beitragen. Wenn aber bei einer dringenden Gelegenheit besondere Ausgaben für diejenigen nothwendig sind, welche sie entdecken oder gefangen nehmen sollen, so werden billiger Weise vorzüglich jene damit belastet werden, welche hieraus größern Vortheil ziehen. (740.)

Alles dieses setzt aber Gleichheit der Umstände voraus; denn wenn z. B. bei einem Brande oder bei einem Schiffbruche der Gerettete nach dem Verlust aller seiner Habe die Feuerwachen oder Küstenwachen noch besonders belohnen müßte, so wäre dieß eine unmenschliche Behandlung.

§. III. Objekt für die Vervollkommnung der associirten Willenskräfte in bürgerlicher Hinsicht.

954\. Das Objekt ist das Vaterland.

Wir haben bisher die Art und Weise gezeigt, wie die Gesellschaft bis zu einem gewissen Punkte die freien Willenskräfte leiten könne. Sprechen wir jetzt von dem Objekte oder dem Ziele, das sie sich bei dieser Leitung vorzustecken hat.

Sie muß die Willenskräfte nach dem Socialwohl in Unterordnung zum Universalwohl hinleiten, d. h. sie muß dahin wirken, daß sie ihre eigene Association lieben und zwar nach den Gesetzen der Ordnung. (722.) Diese Liebe zur eigenen Association ist das, was man in der öffentlichen bürgerlichen Gesellschaft Vaterlandsliebe zu nennen pflegt, und aus Allem, was wir bisher über die Gesellschaft gesagt haben, lassen sich leicht die Grundlagen und Normen derselben entnehmen. Da aber in dieser Materie viel von fanatischen und unruhigen Köpfen gefaselt worden ist, so wird es nicht unnütz sein, wenigstens die ersten Principien anzudeuten.

935. Was ist das Vaterland? Um zu verstehen, was die Liebe zum Vaterland sei, muß man zuvor das Vaterland selbst kennen. Vaterland (die Etymologie erklärt sich von selbst) ist für den Menschen jene öffentliche Gesellschaft, deren Glied sein Vater war, als er ihm das Leben gab. Eine Gesellschaft aber ist 1. eine Vereinigung von Intelligenzen und Willenskräften; das Vaterland ist also vor Allem eine Vereinigung von Menschen, und weil es sich um eine konkrete Gesellschaft handelt, eine Vereinigung von bestimmten Familien und Individuen.

2. Eine Gesellschaft, oder diese bestimmte Gesellschaft zu sein, hängt wesentlich davon ab, daß sie einen bestimmten Zweck und eine Auktorität von bestimmter Form, Ursprung und Rechten habe (444.); das Vaterland ist also eine bestimmte Vereinigung von Individuen, die unter bestimmter Regierungsform nach einem bestimmten Zwecke trachten.

3. Jede partikuläre Gesellschaft ist nothwendig unter dem Einflusse eines Associationsprincips (598 u. ff.) und aus Elementen entstanden, die dazu beitrugen, ihr die bestimmte confrete Existenz zu geben. (446 u. ff.) Vaterland drückt also zugleich auch das constitutive Princip der einzelnen Gesellschaft aus, d. h. ihre Fundamentalgesetze mit allen aus ihnen hervorgehenden Einrichtungen.

4. Die Auktorität kann nur in gewissen bestimmten Individuen konkret werden, in einem oder in vielen, je nach Verschiedenheit der Formen. Im Worte Vaterland sind also auch die Individuen enthalten, in welchen die Auktorität konkret geworden ist.

5. Eine Gesellschaft von Individuen trachtet naturgemäß darnach, sich in einem Territorium festzusetzen, Häuser und Städte zu bewohnen, Kirchen zu errichten, das Land zu bebauen u. s. w. Vaterland drückt also auch das Territorium und die von der öffentlichen Gesellschaft bewohnten Mauern aus, in welchen der Mensch zur Welt geboren wurde.*)

*) Diese vielfachen Elemente im Worte Vaterland können Ursache von Zweideutigkeiten werden; man muß daher beim Gebrauche desselben bemerken, daß es im gewöhnlichen Sinne die öffentliche Gesellschaft bedeutet, deren Glied der Vater war, als der Sohn geboren wurde.

936.
Wir müssen lieben: 1. die Gesellschaft in der wir geboren sind.

Begreift man dieß alles unter dem Namen Vaterland, weil Alles auf irgend eine Weise zur Constituirung der Gesellschaft gehört, in welcher man das Licht der Welt erblickte, so muß natürlich die Liebe zum Vaterland verschiedene Abstufungen und Formen haben, je nach den verschiedenen Objekten, auf welche sie sich bezieht. Vor allen ist es unsere Pflicht, der ganzen Gesellschaft wohlzuwollen (sie zu lieben), d. h. jene bestimmten Individuen, jene bestimmte Regierungsform, jene moralische oder physische Person, unter jenen bestimmten Fundamentalgesetzen und in einem bestimmten Wohnplatze und Territorium zu lieben. Und so wie das Zunehmen eine Vollkommenheit der Gesellschaft ist, so wünscht auch die Liebe zum Vaterland dessen Ausdehnung. Die barbarischen Nationen kannten nach ihren materiellen Begriffen keine andere als die materielle Größe, und ihre Vaterlandsliebe trachtete daher nach gewaltsamen Eroberungen und Ausdehnung des Vaterlands. Die gebildeten Nationen opfern der Ordnung jede andere Größe, und ihre Vaterlandsliebe muß dahin wirken, daß das Vaterland durch jede Art von Größe zunehme, immer aber auf dem Wege des Rechtes*), nie durch Gewaltthätigkeit.

2. Die in ihr befehlende Auktorität.

Hat die Vaterlandsliebe die Gesellschaft in ihrem Complex betrachtet, so bildet sie in den Herzen eine Ehrfurcht und Zuneigung gegen das, was die Seele der Gesellschaft ist, gegen die Auktorität an und für sich betrachtet, die sich in den Gesetzen ausspricht, und mithin auch gegen jenen Complex von Urtheilen, Gefühlen und Gesinnungen, die aus den ersten sociellen Crisen entstanden, zuerst der Auktorität selbst, und dann durch sie der ganzen Gesellschaft eine bestimmte Art zur Beurtheilung der Dinge, einen eigenthümlichen Instinkt gaben, den man Nationalgeist oder öffentliche Gesinnung zu nennen pflegt.

937.
Von der Vervollkommnung oder Verschlechterung des Nationalgeistes.

Derselbe ist zweier Arten von Veränderung fähig, er kann sich verbessern oder verschlechtern. Die Vervollkommnung desselben muß dadurch bewerkstelliget werden, daß sich die Gesellschaft selbst in ihrer moralischen

*) Das Recht ist eine moralische Kraft (342.), die Gewaltthätigkeit eine moralische Schwäche; denn die Gewaltthätigkeit ist die physische des Rechts beraubte Kraft; sie ist daher ein Eigenthum des materiellen Haufens, während das Recht dem intelligenten Theile der Nation angehört.

Ordnung, in ihrer Ausdehnung und materiellen Bildung verbessere. Die Vervollkommnung der Ordnung macht allmählig auf rechtmäßigem Wege die Sitten selbst geordneter, die Verbrechen seltner, die Strafen schonender. Die Vervollkommnung in der Ausdehnung bringt in den sociellen Verkehr allmählig einen klugen Cosmopolitismus, und gewöhnt daran, alle Nationen als Familien der universellen Gesellschaft zu betrachten, ohne darunter die Liebe zum eigenen Vaterlande zu verlieren.*) Die Vervollkommnung in der materiellen Bildung gibt durch Anstand in den Manieren, durch Ehrbarkeit in der Kleidung, durch Bequemlichkeit in den Wohnungen den äußern sociellen Formen einen angenehmen Anstrich, und mildert die Herzen, ohne sie zu verweichlichen. Auf diese Weise wird nach dem Verlaufe von Decennien und Jahrhunderten der Nationalgeist sich verbessert finden, ohne entartet zu sein.

Wenn hingegen eine Gesellschaft nach Verschlechterung in der öffentlichen Gesinnung trachtet, so trachtet sie nach einer unnatürlichen Entartung. Sie wird vor Allem durch den Verlust der Einheit in den Urtheilen und Gesinnungen alle Spuren der Vorzeit und die Fundamentalgesetze verwischen, denen sie ihre Form zu verdanken hatte. Sie wird, nicht durch innigere Vereinigung mit der Universalgesellschaft, sondern durch Veränderung ihres eigenen Wesens in einer ihrer Natur fremden Form zur traurigen und knechtischen Nachahmerin exotischer Formen werden, und einen Cosmopolitismus befolgen, der in einer wahren nationellen Apostasie besteht. Diese innere Veränderung wird sich bald auch in den äußern Zügen kund thun, und ihre alten Gebräuche und Manieren werden sich gänzlich ändern.

---

*) Der Marquis Beccaria, der in seinem Kopfe mehr Sophismen, als wahre Philosophie hatte, scheint einer Abstraktion nicht fähig gewesen zu sein, wenn er die Liebe zum Familienwohl ein eitles Idol nannte. Mit einem mittelmäßigen Geiste hätte er seinen Ausdruck auf folgende Weise verallgemeinern können = die Liebe zur Gesellschaft, in der man geboren wurde, ist ein eitles Idol, = und er würde bemerkt haben, daß er hiedurch das „eitle Idol“ aus der Gesellschaft, wie aus der Familie, mußte weggeschafft wissen wollen; denn beide sind Gesellschaften, und das häusliche Wohl schließt das nationelle aus, wie das nationelle jenes der universellen Gesellschaft; d. h. sie schließen sich aus, wenn sie nicht gehörig einander untergeordnet werden.

958. Beispiele von [illegible].

Ein trauriges Beispiel von Verschlechterung des Nationalgeistes haben uns im verflossenen Jahrhundert (und die nachtheiligen Folgen sind noch nicht vorüber) so viele vom französischen Geiste angesteckte Nationen gegeben, welche nicht nur die Religion, sondern auch die Manieren, die Sprache, die Gesetze ihres Landes verloren, um Frankreich abergläubisch nachzuahmen. Es ist dieses Land allerdings des Lobes und der Bewunderung würdig aus vielen Ursachen und vorzüglich seines Eifers wegen, mit welchem es das Gute und das Wahre aufrecht erhält, wenn es einmal zu dessen Besitz gelangt ist; es ist aber deßhalb nicht nothwendig, daß jedes Volk sich seines Geistes entkleiden und in ein französisches sich umformen müsse. Ein wunderbares Beispiel von vervollkommnender Umbildung gibt uns hingegen die christliche Gesellschaft, die von der Hand des Allmächtigen im Paradiese angepflanzt, zu allmähliger Vervollkommnung zuerst sich in den Nachkommen des Seth, Noe und Abraham entwickelte, dann in der jüdischen Nation und endlich in der Kirche Christi auf eine Weise sich umbildete, daß die spätere Form eine Entwicklung der Rechte, der Verheißungen, der Gesetze der vorhergehenden Gesellschaft war, ohne daß man dabei eine Unterbrechung oder einen plötzlichen Uebergang bemerken konnte.

959. Unterschied zwischen Beständigkeit und Stagnation, zwischen Fortschritt und Revolution.

Durch diese Beobachtungen wird uns klar, welcher Unterschied zwischen einer sich *gleichbleibenden* und einer in *Stagnation versunkenen* Gesellschaft, zwischen sociellen *Fortschritten* und socieller *Revolution* sei. Jene Gesellschaft bleibt immer gleich und festbegründet, in welcher die Liebe zur Ordnung die Intelligenzen eng mit dem Princip der Einheit, d. h. mit der Auktorität vereiniget, in welcher ebendieselbe der Auktorität nur die Gerechtigkeit zum Ziele vorsteckt, und einen harmonischen Fortschritt jener Principien bildet, aus welchen die Gesellschaft entstanden ist. Dem Zustand der Stagnation hingegen ist jene Gesellschaft anheim gefallen, welche, wie in China, jeden Fortschritt der sociellen Principien verbietet. Werden diese Principien nicht weiter ausgebildet, sondern vielmehr zerstört, um andere, vielleicht entgegengesetzte, dafür aufzustellen, so befindet sich die Gesellschaft nicht mehr im Zustande des Fortschreitens, sondern in jenem der Revolution. Dieß war der Zustand jener *von den Bischöfen gemachten Monarchie*, wie Gibbon sich ausdrückt, in welcher man das monarchische Princip und die katholische Religion abschaffte.

Daß man den Namen eines Königs beibehalten und den Katholiken erlaubt hat, die *Majorität* der Franzosen zu bilden, dieß hindert noch nicht, sie als eine ganz andere Gesellschaft zu betrachten, welche zwar Erbin der vorigen, doch nicht ihre gesetzmäßige Tochter war. Sie hat das *Princip* geändert, wodurch sie gebildet war, und die *Form*, die sie von ihm erhalten hatte, und dabei nur dieselbe Materie behalten, nämlich das auf dem Territorium Frankreichs vereinigte Volk. Wenn Frankreich, statt der Gewaltthätigkeit der Gottlosen von dem tiefen Pflichtgefühle Ludwigs XVI., ohne seine Form zu ändern, jene Verbesserungen erhalten hätte, die *in der That* durch die Unordnungen der vorhergehenden Regierungen bedingt waren, so hätte es in seiner Entwicklung *Fortschritte* gemacht, und wäre, ohne in demselben Zustande zu bleiben, doch dieselbe Gesellschaft geblieben.

940\.
5\. Wir müssen die Person lieben, welche die Auktorität inne hat.

Es ist dem Menschen unmöglich, solche nackte und isolirte Abstraktionen zu betrachten, ohne mit seinen Blicken und seinen Affekten zu jenen Objekten zu gelangen, in welchen das Abstrakte Körper, Leben und Handlung bekommt. Wie der Abscheu vor der Schlechtigkeit auch den schlechten Menschen selbst verabscheuungswürdig macht, so macht auch die Liebe zu einer Person ihr Bild und die Erinnerung an sie theuer und angenehm. Es ist also unmöglich, die Auktorität zu leiten, ohne diesen Affekt auch auf die Person überzutragen, in welcher sie sich realisirt hat und thätig wird, und dieser Affekt geht ebenso natürlich aus einem Instinkte hervor, als die Vernunft uns denselben zur Pflicht macht. (437.)

941\.
Durch Vertheidigung ihrer Rechte.

Zu was verpflichtet uns aber eine solche Liebe? *Lieben* heißt wohlwollen. Worin besteht aber das Wohl einer mit Auktorität bekleideten Person? Erstens, in der Erhaltung ihres Seins, zweitens, in der Vervollkommnung desselben. (435.) Das Sein derselben ist zusammengesetzt aus der Persönlichkeit und der Auktorität. Ihr wohlwollen heißt also:

1\. Wollen, daß sie lebe und sich im Besitz der Auktorität erhalte. Hieraus entsteht im Concreten eine verschiedene Pflicht nach den verschiedenen politischen Formen. Bei einer Wahlmonarchie ist man dem souverainen Individuum Liebe schuldig; in einer erblichen der regierenden Dynastie, in einer Polyarchie den Personen, Familien oder Corporationen, in welchen sich die Auktorität findet u. s. w. Die

Liebe zum Vaterland schließt also nothwendig einem natürlichen Triebe gemäß den Wunsch ein, daß die Auktorität in jenen Individuen bewahrt werde, die darauf das Recht besitzen. Um so mehr, wenn man darauf Rücksicht nimmt, wie wichtig für das Wohl der Gesellschaft die Erhaltung der nämlichen Auktoritätsform sei.

942. Durch Mitwirkung zum rechten Gebrauche derselben.

2. Das zweite Gut, das wir den Regierenden zu wünschen haben, ist ihre Vervollkommnung, welche in der Erreichung des Zweckes besteht, der ihnen vom Schöpfer vorgesteckt worden ist. (13.) Das Ziel dieses aus Mensch und Souverain zusammengesetzten Wesens besteht ebenfalls aus zwei verschiedenen Zielen, jenem des Menschen und jenem der Auktorität. Wir müssen also wünschen, 1. daß die souveraine Person zur Erreichung jenes unendlichen Gutes gelange, das jedem Menschen Zweck ist, und zur Erreichung jener begrenzten Güter, welche Mittel zum Zwecke sind. (314.) Wir müssen 2. wünschen, daß die Auktorität es dahin bringe, die von ihr regierte Gesellschaft zeitlich glücklich zu machen (724.), und dieß auf dem Wege der Ordnung erlange, weil jedes zeitliche Glück der Ordnung gemäß sein muß. (725.) Wie es aber keinen kräftigen Wunsch ohne eine ihm entsprechende Thätigkeit geben kann (46.), so müssen wir so viel als möglich durch Wort und That dazu mitwirken, sollte dieß auch auf Kosten unserer Privatvortheile, ja selbst auf Kosten der Gnade des Souverains geschehen müssen, wenn uns durch eine noch so ehrerbietige Aussprechung der Wahrheit Nachtheil und Schaden zu Theil werden sollte.

943. 4. Pflicht, die Mitbürger zu lieben.

Was wir von der Person des Souverains gesagt haben, läßt sich auch auf die Personen der in derselben Gesellschaft vereinigten Unterthanen anwenden. Ihnen wohl wollen, heißt so viel, als ihnen jenes Gut wünschen, das jedem Menschen zu wünschen ist, und vorzüglich jenes, das ihnen als Mitgliedern der Association gleich uns zukömmt. Jene Liebe, die wir ihnen als Mitgliedern der universellen Association zollen (314.), kann man keine bürgerliche Liebe nennen. Es wird Burlamacchi*) lächerlich, wenn er es unter die Pflichten des Bürgers zählt: „nicht unhöflich zu sein, nicht durch einen eigensinnigen und unver-

*) Dr. polit. p. 2. c. V. §. 9.

träglichen Charakter Störungen zu machen, nicht neidisch zu sein u. s. w.," als wenn das den Nichtbürgern erlaubt wäre.

Er vermischt hier mit wenig philosophischem Scharfsinne die Pflichten des Menschen mit jenen des Bürgers. Der Bürger ist immer Mensch, und die wesentlich natürlichen Beziehungen werden durch den Unterthansverband nicht geändert, noch in bürgerliche umgewandelt.

944. Wahrer Begriff der bürgerlichen Liebe.

Die bürgerliche Liebe hängt vom bürgerlichen Verhältniß ab, d. h. von jenem Bande, das entweder durch die Natur oder durch freie Zustimmung oder durch rechtmäßige Verpflichtung (598.) zwei Individuen zum Zusammenleben in einer öffentlichen Gesellschaft verpflichtet. Das Gut, welches man unmittelbar von einer solchen Association erwartet, ist die größere Leichtigkeit, sittlich gut zu leben (722.), oder mit andern Worten die zeitliche natürliche Glückseligkeit. Die sich hieraus ergebende Pflicht besteht also darin, zum gemeinsamen Wohl unter der Leitung der öffentlichen Auktorität mitzuwirken. Der Beitrag zu öffentlichen Ausgaben, zur gemeinschaftlichen Vertheidigung, zur Entdeckung der Verbrechen, zur Erhaltung wichtiger Dokumente, zur Führung der Prozesse, zu Anstalten der Wohlthätigkeit, zu Versicherungsgesellschaften u. s. w., unter der Aufsicht der Regierung sind lauter Akte der Vaterlandsliebe, der bürgerlichen Liebe. Wie die ordnende Auktorität auf zweierlei Weise das Gemeinwohl befördern kann, indem sie nämlich entweder jedem Einzelnen den freien Gebrauch seiner Rechte überläßt oder ihre positive Leitung und Mitwirkung auf dieselben ausdehnt (728.), so kann auch die bürgerliche Liebe auf zweierlei Weise ausgeübt werden, entweder durch einen innern Antrieb eigner Großmuth oder durch Gehorsam gegen die positiven Befehle der Obrigkeit. Dieß letztere ist dann eine strenge Pflicht, jenes aber eine freiwillige Liebe.

945. Fünfte Pflicht: Liebe zum väterlichen Boden.

Die Liebe zum eigenen Territorium, zu den heimischen Mauern und zu allem dem, was zur materiellen Ordnung gehört, ist eine natürliche Folge sowohl der Liebe, die man zur Gesellschaft im Allgemeinen fühlt, als jener zu den einzelnen Individuen, die ohne materiellen Anhaltspunkt nicht existiren könnten. (546.) Die Liebe zum väterlichen Boden ist also vernünftig, weil man die moralischen Associationen liebt, die an ihn geknüpft sind. Die Natur aber, die jedes Vernunftgebot

gewöhnlich durch einen innern Impuls unterstützt, erregt in dem sinnlichen Menschen eine Anhänglichkeit an jene Orte, wo er geboren ist, und macht sie ihm theuer.

Dieser rationelle Begriff von Vaterland zeigt uns, was von jenem patriotischen Prahlen zu halten sei, mit welchem man sich ein Idol von Stein und Erde erbaut, und Italien, weil von Meer und Alpen als ein Ganzes abgeschlossen, unnatürlich in viele Reiche zerrissen glaubt, und daher sehr bereit ist, durch lange Kriege und das Blut von Tausenden endlich ein Reich aus ihm zu bilden. Ist dieß Vaterlandsliebe? Macht dieß das Glück Italiens aus?

946. Grundlage dieser Pflichten, u. ihre Unterordnung.

Aus dem Begriff von Vaterland kann man leicht die Grundlage zur wahren Vaterlandsliebe entnehmen. Unsere Eltern machten einen Theil jener öffentlichen Gesellschaft aus, welche wir unser Vaterland nennen, als sie uns zur Welt gebaren (935.); die Liebe zum Theil ist aber unmöglich, ohne die Liebe zum Ganzen, wenn die sich für uns aus dem Theil ergebende Wohlthat wesentlich vom Ganzen abhängt; die Liebe zum Vaterland ist also eine Folge oder eine Ausdehnung der kindlichen Liebe. Das Vaterland ist jenes, dem wir die Sicherheit unserer Eltern und unsere eigene und alles das zu verdanken haben, was wir in moralischer oder physischer Beziehung am Gemeinwohl genießen. Die Liebe zum Vaterland ist also eine rechtsgemäße Dankbarkeit. Wollen wir auch für die Gegenwart fortfahren, einen Theil desselben zu bilden und von seinen sociellen Hülfsmitteln Gebrauch zu machen, so ist die Vaterlandsliebe für uns überdieß noch eine Pflicht gewissenhafter Treue gegen Jene, mit welchen wir zum Gemeinwohl mitzuwirken uns verpflichtet hatten, und ein Privatinteresse, welches die moralische Pflicht erleichtert. Dieß sind in leichter Andeutung die vorzüglichsten Grundlagen unserer natürlichen Pflichten gegen das Vaterland, und es bleibt der öffentlichen Auktorität überlassen, bei den einzelnen Individuen auf eine geordnete Erfüllung derselben zu dringen. Ich sage geordnet, weil man einsieht, daß es verschiedene Grade in der Verpflichtung nach der Verschiedenheit der im Begriff vom Vaterland enthaltenen Objekte geben muß, und daß die Verpflichtung gegen das Ganze eine gewichtigere als jene gegen den Theil ist, die Verpflichtung gegen die Intelligenzen größer ist als rein materielle Beziehungen, und die Verpflichtung gegen die Auktorität der Verpflichtung gegen die Untergebenen vorgeht u. s. w., nach den

Gesetzen, welche den proportionellen Werth der Rechte bestimmen. (363.)

947. Epilog. Wenn die Auktorität in den Herzen der Untergebenen die ihr gebührende Achtung begründet hat, und jenem Gefühle der Hochachtung die Liebe zu der Persönlichkeit des Regierenden, die Einheit im Trachten nach Gemeinwohl, die Liebe zu den Einrichtungen und zum vaterländischen Boden beifügt, wenn sie dieß durch die Evidenz der Gerechtigkeit ihrer Maßregeln, durch die Anregung der Phantasie für das Vernunftgut zu erreichen versteht, dann ist es unmöglich, daß in der Totalität der Unterthanen sich nicht ein gleichförmiger Impuls, eine vollkommene Einheit bilde, die das Volk unüberwindlich gegen jedes Unglück macht und ihm eine so viel es hier auf Erden möglich ist, ruhige und unzerstörbare Existenz sichert.

Dieß ist die Frucht der bürgerlichen Erziehung der Völker. (922.) Man könnte hier die Frage stellen, welche Rechte die Auktorität auf die häusliche Erziehung habe, die ein so kräftiges Mittel zur gleichförmigen Bildung der Willenskräfte ist. Die Lösung dieses Problems ist aber unmöglich, wenn man nicht zuvor von den väterlichen Pflichten gesprochen hat. Hievon werden wir in der fünften Abhandlung über die einzelnen Gesellschaften sprechen.

Vierter Artikel.

Socialpflicht bei der Vervollkommnung der materiellen Verhältnisse unter den Staatsbürgern.

948. Gegenstand dieses Artikels. Die materiellen Verhältnisse lassen sich in der Gesellschaft auf folgende wenige Artikel zurückführen: Bevölkerung, Grundbesitz und mobiles Vermögen. Wir müssen also in diesem Artikel untersuchen, welches die sociellen Pflichten bei der Erhaltung und Vermehrung der Population, des Grundbesitzes und des mobilen Vermögens der Gesellschaft seien. Bei näherer Betrachtung sieht man, daß Population und Grundbesitz mehr zur politischen, als zur bürgerlichen Ordnung gehören (736.); oder mit andern Worten, zur Vervollkommnung der Gesellschaft mehr in Bezug auf ihre Einheit und Wirksamkeit, als in

Bezug auf Vervollkommnung der einzelnen Individuen in sich und in ihren wechselseitigen Verhältnissen beitragen.

Indem wir also die politischen Materien für die folgende Abhandlung aufsparen, wollen wir uns in diesem Artikel nur darauf beschränken, die sociellen Pflichten bei der Regulirung und Vervollkommnung der commerziellen Verhältnisse unter den Bürgern zu untersuchen. Die Association bringt in dieser Hinsicht den Individuen zwei verschiedene Arten von Vortheilen: 1. Indem sie ihr Vermögen durch physische und moralische Mittel vermehrt; und 2. durch das Präscriptionsgesetz dessen friedlichen Besitz sichert. Eigentlich ist es die Sache der Statistik und der Staatsökonomie, die passendsten Mittel aufzusuchen, durch welche in einer Gesellschaft der Wohlstand vermehrt werden kann; uns genüge blos zu bemerken, daß es sich hier um ein wahres, nützliches Gut in materieller Beziehung handle, daß mithin die Auktorität zu dessen Beförderung verpflichtet ist, und zwar vorzüglich durch jene Mittel, welche den schwachen Kräften des einzelnen Individuums unerreichbar sind (728.), Posten, Straffen, Eilwägen, Telegraphen, Banken, Dampfschiffe und so viele andere Bequemlichkeiten einer schnellen und sichern Communikation, durch welche gleichsam jede Entfernung aufgehoben, die Berge geebnet, das Meer überwunden ist, alles dieß öffnet den gebildeten Nationen Quellen unermeßlichen Reichthums. Es wird also zu den Vorzügen einer wohlthätigen Auktorität gehören, dergleichen Hülfsmittel zu vermehren.

Der Gegenstand unseres Werkes aber fordert uns vielmehr auf, von den moralischen Mitteln zu sprechen, mit welchen die Auktorität die commerziellen Verhältnisse unter den Unterthanen regeln und vervollkommnen muß. Es bietet sich mir hier eine sehr verwickelte Frage dar, das Problem vom gesetzmäßigen Interesse. Man weiß recht gut, mit welcher Hitze hierüber schon gestritten worden ist. *)

*) Nach Maffei und P. Zech haben M. de la Luzerne, Bolgeni und endlich Mastrofini die Zinsenforderungen für geliehene Capitalien als erlaubt vertheidigt, und Letzterer wurde von seinen zwei Censoren aus der Congregazione del s. Uffizio in Rom deßhalb rühmlichst ausgezeichnet (siehe seine drei Bücher: dell' usura). Im Allgemeinen aber neigten sich die katholischen Schriftsteller mehr auf die entgegengesetzte Seite, und nur durch die Zeitverhältnisse und die letzten Aussprüche der Penitenzieria tauchten Zweifel und

Wenn es uns gelingen würde, mit den bisher systematisch entwickelten Principien des Naturrechts Klarheit und Genauigkeit in die gewöhnlichen Begriffe hineinzubringen, so glaubten wir hiedurch der Sache der Gesellschaft und der Wahrheit keinen kleinen Dienst erwiesen zu haben.

Wir sehen uns aber zuvor genöthigt, den genauen Begriff vom zweiseitigen (bilateralis) Contrakte weitläufiger auseinanderzusetzen, als dieß bisher geschehen konnte (415), ihn dann auf das praestitum und mutuum zwischen Privatleuten anzuwenden, und die Theorie endlich auf die öffentliche Gesellschaft auszudehnen.

949.

Welches ist das Gesetz der Gerechtigkeit bei Bilateral-Contrakten.

Erinnern wir uns vor Allem, daß der Contrakt eine freie Uebereinkunft ist, d. h. eine solche, die weder durch Gewalt erzwungen, noch durch ein überwiegendes Recht geboten ist. Dieß ist der erste Begriff, der sich in unserer Sprache mit dem Worte Contrakt verbindet. Bei Bilateralcontrakten also muß jede der beiden Partheien freiwillig auf jene Rechte verzichten, welche die Cessionen der anderen Seite aufwägen. Ist die Cession nicht freiwillig geschehen, so fehlt dem Contrakte eine wesentliche Bedingung, und eine Uebertragung des Dominiums kennt daher entweder Vernunft oder Gewissen nicht an, oder sie ist in der Wurzel schon durch Ungerechtigkeit befleckt.

950.

Es besteht in der Werthgleichheit.

Worin besteht nun bei Bilateralcontrakten der Wille der Contrahenten? Sie wollen nicht schenken, sondern nur austauschen (416.), d. h. ein Aequivalent für das cedirte Gut erlangen. Wenn also entweder durch Betrug oder durch Gewalt, oder durch Einschüchterung die Freiheit des einen Theils entweder ganz aufgehoben, oder wenigstens vermindert worden ist, wenn ihm mehr entrissen wird, als er zu cediren im Sinne hatte, so ist diese Uebersteigung des Aequivalents eine ebenso ungerechte Acquisition, wie die gestohlene Börse des Räubers, die ihm der Wanderer gab, um sein Leben zu retten. Etwas anderes

---

Ungewißheit in ihren Meinungen auf. Wenn es unserem philosophischen System gelingen würde, ohne der Wahrheit Eintrag zu thun, das Verfahren der Katholiken hierin zu rechtfertigen, daß sie auf einer Seite den Wucher verdammen, auf der andern Seite Forderung von Interessen nach dem gesetzmäßigen Zinsfuße für erlaubt halten, so würde ihm ein neuer Vorzug aus dieser Vermittlung der Meinungen in einer so wichtigen Sache erwachsen.

ist es, wenn diese Uebersteigung des Aequivalents vom Contrahenten freiwillig zugelassen worden ist; denn da Jeder Herr seiner veräußerlichen Rechte ist, so kann das Naturrecht eine Veräußerung solcher Rechte nicht verhindern.*)

951. Was versteht man unter Aequivalent? Turgot scheint zu glauben, daß der Werth der Dinge eine willkührliche Schöpfung der Contrahenten**) sei. Dieß heißt aber die klarsten Begriffe, nämlich den objektiven und subjektiven Werth, oder mit andern Worten den reellen Werth und den Affektionswerth verwechseln. Wäre der Werth der Dinge nichts anders, als eine willkührliche Schätzung, so müßte jede objektive Gerechtigkeit bei den Contrakten verloren gehen. Alle würden entweder gerecht oder ungerecht sein, je nach den Gewissensaussprüchen der Contrahenten, und die allgemeine Stimme gegen verletzende Contrakte müßte unter die Volksvorurtheile gerechnet werden, wie auch wirklich Turgot dieß zu thun scheint.

Den Werth bestimmt das Objekt, nicht blos subjektive Ansicht.

952. Wir sind von solcher Sprache weit entfernt. Vielmehr suchen wir in einer genauen Analyse den wahren Begriff von Werth, und werden auf diese Weise sehen, was man Aequivalent nennen kann. Die Meinung der Menschen gehört gewiß zum Begriff von Werth; denn man sagt ja, jenes habe größeren Werth, was von einer größeren Anzahl von Menschen mehr geschätzt ist. Sind aber die Menschen ganz frei in der Schätzung der Dinge? Kann ich das Urtheil aussprechen***) (denn die Schätzung besteht in einem Urtheil), daß ein mit Luft gefülltes Faß in Sicilien ebenso viel gelte, als ein Faß Wein? Man frage sich selbst, ob ein solches Urtheil möglich sei. Warum ist es aber unmöglich? Weil die Luft nämlich Jedem zur Disposition steht,

Seine Elemente: 1. Oeffentliche Meinung.

*) Das positive Recht kann bisweilen zum Naturrechte besondere Vorsichtsmaßregeln hinzufügen, und dergleichen Cautionen sind in unserm Falle sehr an ihrem Platze.

**) Siehe seine Mem. sulla usura in den Werken Benthams, t. III.

***) Man merke hierauf wohl: Turgot und viele Andere vom Utilitätssystem haben die Tendenz des Willens mit dem Urtheile der Vernunft verwechselt, und aus dem, daß man lieber die Interessen bezahlen will, als dem aus der entlehnten Sache gehofften Vortheil entsagen, haben sie geschlossen, daß man das Geliehene dem mit den Interessen zurückgegebenen Capitale gleich schätzt (urtheilt).

2. Seltenheit. der Wein hingegen sehr selten ist, viel Arbeit bei seiner
3. Mühsamer Erwerb. Behauung und viel Sorge bei seiner Erhaltung erfordert. Sind aber die Seltenheit und der mühsame Erwerb eines Gegenstandes die erste Ursache seines Werthes? Die Werthschätzung ist ein Urtheil der Anerkennung (128.), die Anerkennung setzt aber in der anerkannten Sache ein Gut voraus. Bei den ma-
4. Hauptsächliches Element ist der Nutzen. teriellen Gegenständen besteht das Gut in ihrer Nützlichkeit (31.); eine absolut*) unnütze Sache kann also keinen Werth haben; die erste Grundlage des Werthes ist also die Nützlichkeit des Gegenstandes. Seine Seltenheit, sein mühsamer Erwerb sind blos Umstände, die den Werth erhöhen; die öffentliche Meinung bildet sich aus diesen Elementen und sichert den Erfolg.

Die Contrahenten sind darin nicht frei, die Natur der Dinge in derlei Gegenständen zu ändern, sie können den Werth oder das allgemein geltende Urtheil nicht ändern, und wenn Einer von ihnen die Noth eines Dritten dazu mißbraucht, um den durch besagte Umstände bestimmten Werth eines Gegenstandes zu erhöhen, so verletzt er in der That die Gerechtigkeit, und ihr Contrakt zeigt sich den Augen eines Dritten als offenbar unbillig, was auch Turgot sagen mag**), weil einer von den Contrahenten eines Rechts beraubt wird, auf das zu verzichten er blos durch die Noth gezwungen wird, indem er wohl sieht, daß er kein Aequivalent dafür erhält***).

---

*) Ich sage absolut, weil man zwei Arten von Nützlichkeit unterscheiden muß. Einige Dinge sind dazu nützlich, ein reelles Gut zu verschaffen, andere verschaffen uns ein Gut, welches aus allgemeiner Convention seinen Werth hat; Perlen und Diamanten verbessern nicht auf eine reelle Weise ihren Besitzer; ihr Glanz aber ziert und verschönert; sie sind also nützlich zum Schmucke. Was keine dieser beiden Arten von Nützlichkeit besitzt, nenne ich absolut unnütz. Man sehe hierüber *Say*: Écon. polit. t. I. c. 1. pag. 4. und am Ende des t. III. im epitome beim Worte valeur, wo er die Grundlagen des Werthes auf zwei reducirt: 1. L'utilité qui détermine la demande.... 2. Les frais de production qui bornent l'étendue de cette demande.

**) In Benthams Werken t. III. p. 296.

***) „Genovesi .... définit le commerce: l'échange du superflu contre le nécessaire. Il se fonde sur ce que la marchandise qu'on veut avoir est plus nécessaire que celle qu'on veut donner. C'est

Ich schließe also, daß die Aequivalenz wirklich reelle, wenn auch variirende Grundlagen habe, wie die übrigen faktischen Beziehungen, aus denen die verschiedenen individuellen Rechte entstehen (343 u. 347.), daß sie eine wesentliche Bedingung bei allen zweiseitigen Contrakten, und nicht in der positiven Annahme der Individuen, sondern in ihren Urtheilen begründet, und von der Natur des Contraktes selbst und der zwischen den Menschen bestehenden natürlichen Gleichheit erfordert ist. (344 u. ff.) Jeder zweiseitige Contrakt ist mithin ungerecht, wenn der gegenseitige Austausch nicht äquivalent ist.

953. Analyse des Mutuum.

Die aufgestellten Grundlagen für zweiseitige Contrakte müssen wir jetzt auf die Darlehen (mutuum) anwenden. Das Mutuum ist nichts anders als ein Darlehen von Geld; um daher die Gesetze dafür zu verstehen, muß man wissen, was Darlehen und was Geld ist.

954. Was ist das Darlehen einer Sache, welche durch den Gebrauch nicht zu Grunde geht?

Wir nennen Darlehen einen Contrakt, in welchem das Recht über einen Gegenstand auf eine Zeitlang cedirt wird. Leihen heißt also nichts anders, als einem Andern das Recht überlassen, für eine Zeit lang über einen Gegenstand zu disponiren, welchen er dann wieder zurückgeben muß. Was ist aber dieß für ein Gegenstand, auf den ich für einige Zeit mein Recht aufgebe? Ich leihe ein Buch; habe ich damit auch das Dominium des Buches verloren? Wäre dieß der Fall, so könnte der zeitliche Besitzer desselben es verbrennen, und müßte mir es doch wieder unversehrt zurückstellen. Dieß ist aber ein offenbarer Widerspruch. Wenn ich also ein Buch ausleihe, so cedire ich nicht das Dominium auf das Buch, sondern nur mein Recht auf den Gebrauch desselben. Ich mache den Andern nicht zum Herrn des Buches, sondern berechtige ihn nur zum Gebrauche. Dieß heißt ein Buch ausleihen.

955. Was ist das Darleihen einer Sache, die durch den Gebrauch zu Grunde geht.

Wenn Jemand ein Brod zu seinem Mittagsmahl unter der Bedingung von mir verlangt, mir morgen dasselbe zurückerstatten zu wollen, so versteht wohl Niemand darunter, daß er mir gerade dieses Brod wieder geben wolle, das ich ihm geliehen habe. So einfach auch dieß

une subtilité.... Dans tout commerce qui n'est point une escroquerie on échange deux choses qui valent autant etc...." *Say:* Écon. pol. t. 1. pag. 17.

scheint, so hängt doch von diesem Unterschied zwischen dem Darleihen eines Gegenstandes, der durch den Gebrauch nicht zu Grunde geht, und jenem eines andern, der wirklich verbraucht wird, ein anderer Unterschied ab, welcher Turgot eine lächerliche Abstraktion scheint.*).

956. Verschiedene Gesetze für diese beiden Arten von Darlehen: bei dem zweiten cedirt man das Dominium.

Es folgt nämlich, daß ich bei einem Darlehen den Gebrauch einer Sache cediren kann, ohne die Sache selbst; bei einem Gelddarlehen aber cedire ich immer mit dem Gebrauche auch den Gegenstand. Man verzeihe mir also eine etwas weitschweifige Erklärung, weil ich darauf diesen nothwendigen Unterschied gründen mußte. Es gibt also zwei objektiv verschiedene Arten von Darleihen und hieraus ergibt sich ein bedeutender Unterschied für die moralischen Gesetze. Untersuchen wir sie.

Nachdem wir den Begriff von Darlehen in seiner Doppelheit dargelegt haben, müssen wir auch jenen vom Geld behandeln, damit wir wissen, zu welcher Art das Mutuum gehöre und durch welche Gesetze es geregelt werden müsse.

957. Das Geld geht durch den Gebrauch zu Grunde.

Was ist das Geld, oder die Münze? Ist sie nichts anders, als gemünztes Metall? In diesem Falle wären alle Medaillen Münzen, was gewiß falsch ist. Im zweiten Falle würde es ohne Metall keine Münzen geben, und doch gab es und gibt vielleicht noch bei einigen Völkern Münzen, die nicht von Metall sind. Das Wesentliche einer Münze besteht darin, daß sie einen Werth anzeigt (moneta, monêre) und überträgt. Die Unmöglichkeit, den Verkehr mittelst einfacher Austauschung**) anderer äquivalenter Gegenstände zu vervollkommnen, war die Ursache, daß man sich bei allen Handel treibenden Nationen dieses Vehikels zu bedienen anfing. Die Dehnbarkeit, die Härte, die Theilbarkeit des Metalls haben diesen Stoff als den passendsten empfohlen, um das Zeichen der Werthe aufzunehmen und zu bewahren, und in den

---

*) „On est tenté de rire, quand on entend fonder la légitimité du loyer sur etc.... Est-ce par de pareilles abstractions qu'il faut appuyer les regles de la morale et de la probité? Non, non, etc...." (L. c. pag. 297.)

**) Sieh *Say:* t. II. pag. 1 u. ff.

verschiedener Graden von Quantität und Qualität genau auszudrücken.*)

Hieraus sieht man, worin der Gebrauch der Münze besteht. Müßte ich durch den Werth meiner Häuser und meiner Felder einen Landbesitz in Indien eintauschen, so müßte ich meine Felder und Häuser dorthin bringen, während ich durch die Bequemlichkeit der Münze meinen Besitz in Europa verkaufen und den Werth desselben in einem kleinen Raum nach Indien schaffen**), und daselbst von einem Kaufmann Güterbesitz im selben Werth erlangen kann. Der Gebrauch der Münze in der Eigenschaft eines Austauschmittels***) besteht darin, daß sie vom Einen auf den Andern als gegenseitiges Werthvergütungsmittel übergeht. Ich kann zwar, wenn ich will, aus der Münze Metallarbeiten machen, sie zu Hausgeräthen umschmelzen lassen, dann bediene ich mich derselben aber nicht mehr als Münze, sondern als Medaille oder Metallstück. Der Gebrauch der Münze aber besteht darin, daß sie durch ihre Cirkulation den Austausch von Werthen erleichtert.†)

Hieraus ergibt sich, daß das Gelddarleihen zu der zweiten der beiden früher angegebenen Arten von Darleihen gehört, weil es ein

---

*) Wer über die Münze sich philosophische Kenntnisse zu sammeln wünscht, lese *Say:* t. II. cap. 21. des ersten Buches.

**) „L'argent n'est que la voiture de la valeur des produits: tout son usage a été de voiturer chez vous la valeur des produits, que l'acheteur avoit vendus, pour acheter les vôtres." (Ibid. pag. 178.) Daher definirt er in der Epitome am Ende des dritten Bandes die Münze auf folgende Weise: „Une marchandise qui sert d'instrument dans les échanges."

***) „Semblables à l'huile, qui adoucit les mouvements d'une machine, les monnaies, repandues dans tous les rouages de l'industrie, facilitent les mouvements, qui ne s'obtiendraient point sans elles. (*Say:* Écon. polit. t. I. pag. 29.) Und anderswo: Pourquoi désirez vous cet argent? n'est-ce pas dans le but d'acheter des matieres premiéres ou des comestibles? . . . de la monnaie, en tant que monnaie ne peut servir à aucun autre usage." (Ibid. pag. 177.)

†) „La monnaie est une marchandise qui est constamment dans la circulation, car personne ne l'acquiert pour la consommer, mais pour l'échanger de nouveau." (*Say:* Epitome im t. III. pag. 303.)

959.
Bisweilen gilt die Handschrift nicht so viel, als das baare Geld.

Wenn aber Turgot unrecht hat, *absolut* zu behaupten, daß die Handschrift *nie* so viel gelte, als das baare Geld, so ist es doch auf der andern Seite wahr, daß ihr Werth wirklich manchmal geringer ist. Einige seiner angeführten Beweise thun dar, daß es Fälle gibt, in welchen die Handschrift kein wahres Aequivalent ist. Der französische Gelehrte hat also in diesem Falle blos darin Unrecht, daß er alle Fälle zusammenmengt, und voraussetzt, seine Gegner wüßten sie nicht gehörig zu unterscheiden. *)

Wenn bei einem Gelddarlehen Fälle vorkommen können, in welchen die Handschrift ebenso viel gilt, als das baare Geld, andere, in welchen sie mehr gilt, und wieder andere, in welchen sie den Werth desselben nicht erreicht, so muß das allgemeine Gesetz für die Darlehen in seiner Anwendung auf das *Gelddarlehen* (mutuum) nach den verschiedenen Fällen auch verschiedene Formen annehmen. Man wird es daher bedingt aussprechen müssen, etwa auf folgende Weise: **Wenn die Handschrift ebenso viel gilt, als das baare Geld,** *so darf der Darleiher von dem Empfänger keine Interessen fordern.* Hieraus sieht man, daß alles das, wodurch der Werth der Handschrift vermindert, oder jener des baaren Geldes vermehrt wird, dem Darleiher ein verhältnißmäßiges Recht auf die Forderung von Zinsen gibt.

960.
Entweder, weil die Handschrift von geringem Werthe ist, und zwar aus drei Ursachen.

Der Werth einer Handschrift hängt von folgenden Elementen ab: von der *Zuverlässigkeit* und dem *Vermögen* des Schuldners, und dann von den Vorsichtsmaßregeln, welche den Erfolg sicher stellen sollen. I. Diese Zuverlässigkeit hängt wieder von zwei Principien ab: 1. von der Rechtschaffenheit und Gewissenhaftigkeit des Schuldners, und 2. von dem Nutzen, der ihn dazu bewegt, seinem Worte treu zu bleiben. Ein Großhändler würde nicht nur schlecht, sondern unsinnig handeln, wenn er wegen eines kleinen Gewinnes sich seines Credits

*) Wenn er sagt (l. c.), daß „*j'ai risqué le perdre* (mon argent)"; wenn er supponirt, auch dann dürfe man keine Zinsen verlangen, wenn man verliert „l'immense avantage que j'aurais retiré de cette somme," so bürdet er seinen Gegnern absurde Meinungen auf, um sie mit desto größerer Leichtigkeit bekämpfen zu können. Es gibt allerdings ganz vernünftige Moralisten, welche wegen lucrum cessans und damnum emergens Zinsen erlauben.

verlustig machen wollte; denn er würde gegen den kleinen Gewinn unverhältnißmäßig viel einbüßen. II. Das Vermögen wird durch Hypotheken und Pfänder auf eine Weise versichert, daß keinem vernünftigen Zweifel Raum gelassen wird. III. Die Sicherstellung durch Cautionen kann auf verschiedene Weise, am besten aber durch die öffentliche Auktorität erlangt werden. Je fester dieselbe in ihren Grundlagen, je schneller sie in ihrer Wirkung ist, um so unbezweifelter wird der Werth der Handschrift sein. Wenn hingegen die politische Bedeutung der Regierungen nicht genug gesichert ist, wenn die Tribunale langsam sind und kein Vertrauen erwecken, so werden alle Darlehen auf's Höchste erschwert.

In allen diesen Fällen kann der Werth der Handschrift abnehmen, und daher die Handschrift für die gleiche Summe doch kein Aequivalent für das baare Geld bilden.

961. Oder weil das baare Geld, als fruchtbringend, mehr Werth hat, als die geschriebene Summe.

Das baare Geld kann an Werth zunehmen, wenn es dazu bestimmt ist, sich durch Industrie und Verkehr zu vermehren. In diesem Falle gilt das Darlehen ebenso viel, als das *Capital mit den Zinsen*. Alle vernünftigen Moralisten geben daher zu, daß man beim Versprechen der Restitution eines Capitals, welches durch das Ausleihen dem Verkehr entzogen wurde, nebst der baaren Summe noch die Früchte beigeben müsse.*) Wie es aber gewiß ist, daß in vielen Fällen das Geld durch die Industrie des Besitzers fruchtbringend werden kann, so ist es auch im höchsten Grade gewiß, daß, im Falle der *Wille* und die *Gelegenheit* hiezu fehlt, das Geld an und für sich

*) Bentham verlacht bei dieser Gelegenheit ironisch die Scholastiker (lettr. X. sur l'usure), und zeigt dadurch entweder eine große Ignoranz, wenn er sie nicht verstanden hat, oder ein fanatisches Vorurtheil, wenn er sie nicht gelesen hat. Um zu behaupten, daß das Geld an und für sich nicht fruchtbringend ist, war es nicht nothwendig, daß Aristoteles hiefür nach den Generationsorganen forscht; dieses komische Kritteln kann die Natur der Dinge, wie wir sie kurz zuvor aufgestellt haben, nicht ändern. Das Geld ist an und für sich unfruchtbar aus derselben Ursache, aus welcher Bentham das Gegentheil beweisen will. Wenn der Stagyrite ein Schaf kaufen mußte, um das Geld fruchtbar zu machen, so ist es klar, daß er keinen Nutzen daraus gezogen hätte, im Falle er den Kauf nicht gemacht hätte. Und gerade dieß bedeutet das „an und für sich unfruchtbar sein".

unfruchtbar bleiben wird*), und so wird die natürliche Gleichheit in den Contrakten auch die Forderung von Interessen unerlaubt machen. (958.)

962. Man täuscht sich, wenn man das baare Geld immer der Handschrift vorzieht.

Was in dieser Materie eine Täuschung hervorbringen kann, ist jene größere Ruhe und Sicherheit, mit welcher man das betrachtet, was man wirklich in Händen hält, im Vergleich mit dem, was man von Andern erwartet. Da aber diese größere Sicherheit nicht selten auf einer bloßen Einbildung beruht, welche sich mit fernen Gefahren beruhigt, während sie vielleicht die zunächst drohenden übersieht, so kann sie nicht dem Gewissen gegenüber als vernünftige Grundlage dienen. Dieses muß sich immer durch die Vernunft, nicht durch die Einbildungskraft leiten lassen. Das Geld, welches ich in meinen Händen habe, ist um nichts sicherer, als jenes, welches sich in den Händen eines Dritten befindet. Ich kann überlistet, betrogen und bestohlen werden, wie jeder Andere, und wenn auch bei Andern ein Grund zu fürchten vorhanden sein sollte, z. B. ihre Unvorsichtigkeit oder ihre Eigensucht, so kann dieser Grund wieder durch andere neutralisirt werden, welche die Sicherheit des Geldes bei mir gefährden, z. B. daß mein Haus unsicher, meine Hausleute verdächtig sind, u. s. w. Ist also das Versprechen gehörig gesichert, so gilt es ebenso viel, als das baare Geld, oder wenn wir wirklich auf die eingebildeten Gefahren bei einer Handschrift einen Werth legen wollen, so wird dasselbe von den etwa möglichen Gefahren beim baaren Gelde zu sagen sein. So findet also auf beiden Seiten eine Ausgleichung Statt.

---

*) L'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer. (*Say:* Écon. polit. t. I. pag. 32.) Ja im t. II. p. 243. beweist dieser Auktor sogar, daß das Geld an und für sich einem immer schlechter werdenden Grundstücke zu vergleichen sei: „La monnaie n'est point un revenu de l'année etc.... Cet argent, circulait l'année passée la précédente le siècle dernier. Et même si la valeur de ce métal a décliné la nation est en perte." Im Gegentheil: „Il y a un travail exécuté par le sol, par l'air, par l'eau, par le soleil, au quel l'homme n'a aucune part, et qui pourtant concourt à la création d'un nouveau produit, qu'on recueillera au moment de la récolte. C'est ce service que j'appelle le service productif des agens naturels." (Ibid. pag. 33.)

963. Dreifacher Einwurf Turgots.

„Wer wird aber mehr etwas ausleihen wollen, „wenn der Mutuatar sich mit der entlehnten Summe „bereichert, während der Ausleiher nach langer Entbehrung derselben „nichts als dieselbe Summe Geldes zurückerhält?"*) Dieser Einwurf Turgots läßt sich in drei andere auflösen: 1. Wenn mein Geld in der Hand eines Andern fruchttragend sein würde, so habe ich ein Recht auf einen Theil dieser Früchte. 2. Der Ausleiher verliert mit dem Gebrauche des Geldes einen reellen Vortheil. 3. Mit der Hoffnung auf Gewinn hört auch jede Veranlassung auf, Geld auszuleihen. Untersuchen wir diese Punkte näher.

964. Antwort auf den ersten Einwurf: Er schließt entweder eine Ungerechtigkeit oder einen Widerspruch ein.

Die erste Proposition ist entweder der natürlichen Unabhängigkeit entgegen, oder sich selbst widersprechend: 1. Wenn die Worte „mein Geld" ebenso viel bedeuten, als das Geld, was mein war, so folgt daraus, daß es nicht mehr mein ist; es ist aber die höchste Ungerechtigkeit, zu verlangen, daß das Geld eines Andern für mich fruchttragend sei (406 u. ff.), und daß die Betriebsamkeit eines Andern mir zum Vortheil gereiche. Es hieße dieß ebenso viel, als einen mir Gleichstehenden zu meinem Sklaven machen. (406.) 2. Wenn diese Worte „mein Geld" ebenso viel bedeuten, als „ich behalte mir das Dominium des geliehenen Geldes vor", so folgt hieraus, daß der Darlehenscontrakt nicht mehr ein solcher sei, sondern ein Gesellschaftscontrakt, und hierin liegt ein Widerspruch. Es liegt ganz in meiner Willkühr vielmehr einen Gesellschaftscontrakt einzugehen, als jenen eines Darlehens; ich kann aber nie aus einem Darlehenscontrakt einen Gesellschaftscontrakt machen. Die erste Proposition ist also entweder ungerecht oder contradiktorisch.

Antwort auf den zweiten Einwurf: Er verwechselt den Standpunkt der Frage.

Die zweite Proposition ändert den Standpunkt des Problems, und verwirrt daher die Normen für diese Contrakte. Denn entweder war der Darleiher entschlossen, mit seinem vorräthigen Gelde nicht zu spekuliren, d. h. dieses Geld nicht zu gebrauchen, und in diesem Falle ist der Verlust des Gebrauches gar kein Verlust, oder er hielt es zurück in Erwartung eines vortheilhaften Geschäftes und dann kann er allerdings eine Entschädigung verlangen, welche mit der Wahrscheinlichkeit des gehofften Gewinnes im Verhältniß steht. Eben-

*) *Turgot:* L. c. pag. 297.

deßwegen erlauben viele Moralisten Zinsen zu nehmen, so oft das Darlehen lange Zeit dauern sollte*), da die Länge der Zeit das Darlehen für den Darleiher nachtheilig machen kann, und die Verhältnisse sich auf eine unvorhergesehene Weise ändern können.

Antwort auf den dritten Einwurf: Er besteht in einem reinen Egoismus: Pflicht auszuleihen.

Die dritte Proposition endlich ist das Resultat des herrschenden Egoismus, von welchem die Philosophen mit weniger Philanthropie sowohl Principien als Consequenzen hegen und pflegen. Ganz gewiß, wenn ich Andern wohl wollen muß, wie sie mir (314 u. ff.), so bin ich dazu verpflichtet, so oft ich es ohne meinen Nachtheil thun kann; ein vorräthiges Capital aber kann ich ohne meinen Nachtheil ausleihen, so oft mir gehörige Sicherheit dafür geleistet wird; ich muß es also in diesen Verhältnissen thun, und meine Verpflichtung wird mehr oder weniger dringend sein; je größer oder je geringer der Vortheil des Andern ist, und in je näherer oder weiterer Verbindung ich mit ihm stehe.

965. Der Wucher ist mit Recht verpönt, was auch immer Bentham für ihn sagen mag.

Die Verachtung also, ja der Abscheu, den man immer gegen den Wucher gehegt hat, sind nicht die Folge des Neides, des Fanatismus, der Indolenz, der Habsucht, einer mißverstandenen Religiosität, oder anderer ähnlichen Irrthümer, wie Bentham**) vorgibt, sondern sie sind Zeichen eines eingebornen Gefühles für Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit, das zum Herzen des Menschen spricht, und im Wucherer ihm selbst einen herzlosen Menschen zeigt, der Andern helfen könnte und nicht will, einen treulosen und ungerechten Menschen, der Andern das zu lassen scheint, was er ihnen leiht, und indessen schwere Zinsen davon verlangt.***) Und wenn man zu diesem Betragen noch den Nachtheil hinzufügt, den der Wucherer der Gesellschaft verursacht, so wird man wohl zugeben, daß es ihr erlaubt sei, dergleichen Harpyen im Zaume zu halten, wie sie es bei Räubern und Beutelschneidern thun kann. Daß es erlaubt sei, sagte ich; denn ob es nützlich

*) Sieh *Gregorio:* De usura.

**) Lettr. X. pag. 268 u. ff.

***) Das sind also jene Menschen, von denen Bentham sagt: „Ces hommes non seulement innocents mais mêmes estimables .... frappés d'une reprobation qui ne devrait tomber que sur ceux là seulement, dont la conduite .... est opposée à la leur." (Lettre VI. pag. 261.)

oder möglich sei, ist eine andere Frage, die von dem mehr ins Materielle eingehenden Politiker, nicht vom Moralphilosophen, gelöst werden muß.

966.

Vom gesetzmäßigen Interesse. Begriff hievon.

Man bemerke jedoch, daß es etwas anderes ist, den Wucher beschränken, und etwas anderes, ein gesetzmäßiges Interesse bestimmen. Die Gesetze gegen den Wucher haben zum Zwecke, ihn abzuschaffen oder zu vermindern, um das Individuum gegen eine gefühllose Habsucht zu schützen; die Gesetze für das Interesse entstehen aus Rücksichten ganz anderer Art, sie haben nämlich die Regelung des Socialwohls im Auge. Die ersten gehören jener Classe von Gesetzen an, welche sich auf den öffentlichen Schutz beziehen, die zweiten sind Gesetze, welche das Gemeinwohl fördern. (727 u. f.) Um uns hierüber mehr aufzuklären, müssen wir einige Blicke auf den Verkehr*) in seinen Beziehungen zum materiellen Wohl der Gesellschaft werfen.

967.

Der Verkehr ist ein individuelles, sociales und universelles Gut.

Der Verkehr ist an und für sich ein wahres Gut für die materiellen Rücksichten der Gesellschaft. Kein Mensch kann darüber zweifeln. 1. Die Individuen nehmen durch ihn an den Produkten der ganzen Erde Theil, und werden im eigentlichen Sinne des Wortes Beherrscher aller untergebenen Creaturen. Der ruhige Europäer nimmt von seinem stillen Cabinete aus den Tigern und Mardern ihre Felle, er empfängt von Mekka und Ceylon den Tribut ihrer Gewürze, er schmückt mit peruanischem Golde seine Meubles, flechtet Diamanten von Golkonda und Perlen von Comorin in die Haare, kurz er ist der Herr der Erde. 2. Die Partikulargesellschaft sieht durch den Verkehr ihre Schätze beständig wachsen, indem sie das Nothwendige mit dem Ueberflüssigen austauscht, und nicht nur die Produkte ihres Landes, sondern selbst ihrer Hände Arbeit verhandelt. In diesem beständigen Contrakt, welchen der Verkehr zwischen den Völkern hervorbringt, gehen alle schönen und nützlichen Künste von den Einen zu den Andern über. 3. Während der Verkehr den materiellen Zustand jeder Partikulargesellschaft vervollkommnet, wird er zugleich zum

*) Wir nehmen hier das Wort Verkehr in einem allgemeinen Sinne, nämlich für die Cirkulation des Vermögens in der Gesellschaft, geschehe sie nun durch einseitige Uebertragung oder durch Austausch. Wir nennen Vermögen (oder Capital) eine zum Erwerb von Reichthum anwendbare Gütermasse.

32 *

wirksamsten Princip der universellen Association, und bringt zwischen den Nationen einen Austausch gegenseitiger Hülfeleistung hervor, in welcher man das Gebot der allgemeinen, menschlichen, internationellen Liebe erfüllt sieht.

968. Auch in der Absicht des Schöpfers. Hieraus ersieht man, daß der Verkehr, der in den Händen des Individuums gewöhnlich zum Werkzeug der Habsucht, und bei Partikulargesellschaften zu einem Werkzeuge rein materieller Vortheile wird, vom Schöpfer dazu bestimmt war, ein materielles Band zwischen den Nationen zu bilden, um sie dem sanften Joche einer katholischen Universalassociation zuzuführen, welche sich durch die Einheit des Glaubens und der Liebe bildet. Indem die Vorsehung die verschiedenen Produkte unter den Nationen vertheilte, erhielt sie eben das bei den zerstreuten Gesellschaften, was sie von den Individuen durch die mannigfaltige Austheilung der Bedürfnisse, Fähigkeiten und Neigungen zu erreichen suchte. (447 u. 460 u. s. w.) Sie offenbarte hiebei ihren Willen, nicht allein die Individuen in Partikulargesellschaften, sondern diese selbst wieder in einer universellen Association zu vereinigen.

969. Die Gesellschaft muß ihn also zu befördern suchen. Wenn der Verkehr ein wahres Gut ist, so muß die Gesellschaft natürlich zu seiner Beförderung beitragen, und daher das Recht auf die nothwendigen Mittel hiezu besitzen. Das Hauptmittel zur Beförderung des Verkehrs, d. h. der Cirkulation der Capitalien (966.), besteht darin, daß man die Capitalien von den Händen, in welchen sie unbenützt liegen blieben, in solche Hände zu bringen sucht, wo sie benützt werden. Erleichterung der Darlehen: dieß ist das Mittel zur Beförderung des Verkehrs; denn die Erschwerung der Darlehen, sagt Turgot, würde den Verkehr oder die Cirkulation der Capitalien fast unmöglich machen.*) Auch der reichste Kaufmann kann sich nicht sicher stellen gegen die Nothwendigkeit, ein Darlehen zu machen, wenn er nicht einen großen Theil seiner Capitalien zurückbehält.**) Die Gesellschaft muß also alles Mögliche zur Erleichterung der Darleihen beitragen, da hiedurch ein unschätz-

970. Hauptmittel: Erleichterung der Darlehen.

*) Say (t. I. c. 16.) beweist, daß eine lebhafte Cirkulation der Capitalien in vielen Fällen ebenso viel werth ist, als ihre Vermehrung.

**) Mém. l. c. §. 19.

bares und nothwendiges Mittel zum Aufblühen des Verkehrs gegeben ist.

971.

Die Gesellschaft kann die Darlehen nicht auf dem Wege des Befehls, sondern nur durch indirekte Mittel erleichtern.

Soll aber die Gesellschaft die Capitalisten verpflichten, sich ihrer Capitalien zu entäußern, um dadurch dem Verkehr aufzuhelfen? Dieß wäre offenbar dem Fundamentalgesetze des bürgerlichen Handelns entgegen. (742.) Auch kann man nicht sagen, daß das Wohl des Handelsstandes das Wohl der ganzen Gesellschaft und daher auch der Capitalisten bildet; denn dieses socielle Wohl erstreckt sich auch auf die Glieder des Handelsstandes selbst, welche dann durch das Opfer der Capitalisten im Besitz ihres persönlichen Vortheils sind und zu gleicher Zeit des allgemeinen sociellen Wohles theilhaftig werden. Es wäre daher ungerecht, ein ähnliches Opfer blos einem Theile aufzubürden. Man muß also zu indirekten Mitteln seine Zuflucht nehmen, und dahin wirken, daß der persönliche Vortheil die Privaten dazu bringt, durch Erleichterung der Darlehen zum gemeinen Wohl beizutragen. Es kann also die Gesellschaft Jedem, der zu einem Darlehen bereit ist, irgend einen Vortheil versprechen, um ihn hiedurch für die dem Staate geleistete Wohlthat zu belohnen.

972.

Um so mehr, wenn der Verkehr zunimmt.

Dieses Versprechen wird um so lobenswerther sein, je größer das Bedürfniß von Capitalien und die Schwierigkeit ist, umsonst Darlehen zu erhalten. Aus diesem Grunde sind die Gesetze über legales Interesse um so nothwendiger geworden, je mehr sich bei den Nationen der Verkehr auszudehnen anfieng. Je mehr der Verkehr zunimmt, um so mehr wächst auch die Anzahl der in Cours kommenden Waaren, und um so mehr zeigt sich auch das Bedürfniß nach Capitalien (969.), welche die Cirkulation der Güter bewirken. Zu gleicher Zeit zeigen sich auch mehr vernünftige Beweggründe, nicht umsonst Darlehen zu geben, da die Capitalien durch so viele neue Bedürfnisse in den häuslichen und commerciellen Ausgaben verwendet werden, und daher nur selten unbenützt liegen bleiben.*)

---

*) „Dans les tenes ou il n'y avait que peu d'industrie un capital n'était presque jamais qu'un trésor, qui se conservait pour le moment du besoin. Il ne donnait pas un profit.... Mais quand la trésor a pu donner un profit etc...." (*Say* t. I. pag. 137.)

973. Und die Ideen sich ändern.

Zu diesen aus der Vermehrung des Verkehrs genommenen Gründen füge man noch jene hinzu, welche sich aus der Aenderung der politischen, moralischen und religiösen Ideen ergeben*), und man wird leicht einsehen, daß ein umsonst gegebenes Darlehen heut zu Tage mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist. Es wird daher bei jeder Nation zur unumgänglichen Nothwendigkeit, durch Prämien und Entschädigungen die Darlehen zu erleichtern, wenn sie nicht über kurz ihren ganzen Verkehr vernichtet sehen will.

974. Die Prämie fällt mit Fug u. Recht dem Mutuatar zur Last.

Woher wird sie aber die Mittel zu solchen Prämien und Entschädigungen nehmen? Es ist gewiß nichts gerechter, als jenen Individuen, zu deren Vortheil vorzüglich die Darlehen gereichen, eine ihrem Nutzen verhältnißmäßige Taxe aufzuerlegen. (910, 933, 2te Regel.) Sie verfährt auf diese Weise in allen ähnlichen Fällen. Urkunden, Cataster, richterliche Aussprüche, Hypotheken und so viele andere Beweise des öffentlichen Schutzes für die Contrahenten werden größtentheils von diesen selbst bezahlt. Die Strassen werden durch den Strassenzoll, die Truppen durch die Contributionen der vertheidigten Völker erhalten. Wenn also die Gesellschaft dem Mutuatar eine Taxe auferlegt, um durch diese Hülfsmittel die Darlehen zu erleichtern, so conformirt sie sich hierin den Gesetzen der strengsten Billigkeit, und diese Taxe ist keineswegs Frucht des geliehenen Geldes, sondern eine öffentliche Prämie, bestimmt zur Erleichterung der Darlehen, eine Entschädigung für die dem Staate geleistete Wohlthat.

975. Und der Darleiher kann sie gerechter Weise verlangen.

Niemand kann also daran zweifeln, daß es erlaubt sei, eine solche Prämie anzunehmen. Wer der Gesellschaft einen Dienst leistet, kann sich auch dafür entschädigen lassen, und man ist keineswegs verpflichtet, eine entsprechende

---

*) Die moralische und religiöse Aenderung, wie sie von der Reformation und dem Atheismus hervorgebracht worden ist, ist unleugbar. Es genügt zu erwägen, daß dieselben zu jeder Zeit mehr oder weniger Vertheidiger des Wuchers waren. Die politische Umwandlung sowohl in den Begriffen von Adel, als in der Aufstellung von öffentlichen Banken hat die Meinung von Abstufungen gänzlich vernichtet, und gerade hiedurch wurden früher viele wohlhabende Personen abgehalten, ihre Capitalien anzulegen. Zu jetziger Zeit sind daher wahrhaft nichtverwendete Capitalien äußerst selten.

Entschädigung zurückzuweisen, weil der geleistete Dienst leicht und mühlos war. Im Augenblick, wo der Gesellschaft das geleistet war, was sie verlangte, entsteht das Recht auf Entschädigung, gerade so, wie z. B. Jener ein Recht auf Entschädigung hat, der die Straßen reiniget, um sich des Unraths zur Düngung seiner Felder zu bedienen; denn dadurch, daß er aus seiner Arbeit einen Vortheil für sich zieht, wird dieselbe für das öffentliche Wohl nicht weniger nützlich.

976.
Die für das legale Interesse bestehende Taxe ist lobenswerth.

Wenn aus dem bisher Gesagten sich der Vortheil ergeben hat, der aus der Taxe eines legalen Interesse für die Gesellschaft entsteht, so folgt nothwendig daraus, daß die Auktorität dieselbe, heut zu Tage, wenigstens in allgemeinen Bestimmungen, feststellen muß. Was Bentham dagegen sagt, ist eine natürliche Folge seiner großen Verehrung für die Wucherer, die ihm eine ähnliche Erklärung der Gesellschaft über den Zinsfuß überflüssig erscheinen läßt. Die Gesellschaft muß den Zinsfuß bestimmen, sagte ich, denn wenn von der leitenden Auktorität dem Darleiher kein Recht hierauf gegeben, und dem Empfänger nicht die entsprechende Verpflichtung auferlegt wird, so könnte von den Privaten, als inkompetenten Richtern über das öffentliche Wohl, erlaubter Weise (wenigstens am Anfang) eine solche Gewohnheit nicht eingeführt werden. Sie würden sich der Alternative ausgesetzt sehen, entweder ihre zeitlichen Vortheile zu verlieren, oder die heiligen Gesetze der Gerechtigkeit und ihres Gewissens zu verletzen. Ich sagte „wenigstens vom Anfange“, ohne hier in die Frage eingehen zu wollen, zu welcher legislativen Kraft eine Gewohnheit gelangen kann, wovon wir später sprechen werden. (1091.) Auch sagte ich „in allgemeinen Bestimmungen“, weil es uns nicht zusteht, zu bestimmen, ob bei der Ertheilung einer Entschädigung die Auktorität auch das Quantum bestimmen müsse. Ein kluger Staatsmann möge ferner untersuchen, welche Kraft jene Gründe haben, mit welchen Bentham und Andere seines Gleichen die Bestimmung des Quantums als unnütz und schädlich zu beweisen suchen.*) Sind ihre Gründe wirklich überzeugend, so kann man es den Umständen überlassen, diese näheren Bestimmungen zu treffen.

---

*) Oeuvres t. III. lettres sur l'usure.

977. Aber nicht aus den Gründen, welche von den Nationalisten angeführt werden.

Uns genügt es, bewiesen zu haben, daß das legale Interesse etwas ganz anderes ist, als der Wucher. Jenes ist, als das Socialwohl fördernd, ebenso lobenswerth, wie dieser als Ausgeburt persönlicher Habsucht verabscheuungswürdig ist. Hieraus ergibt sich, daß, während die genannten Auktoren das öffentliche Wohl zur Rechtfertigung des Wuchers hereinziehen, und ihn als unschuldig erklären, um damit dem öffentlichen Wohle aufzuhelfen, sie zwei sehr verschiedene Begriffe vermengen, und durch Trugschlüsse und eine schmähliche Apologie eine Sache verderben, die einer bessern Vertheidigung würdig wäre.

978. Epilog.

Wiederholen wir in kurzen Zügen das ganze Gewebe unserer Theorie in dieser Materie.

1. Es ist richtig, daß ich von dem Gelde eines Andern keine Früchte verlangen kann, ohne dessen Rechte zu verletzen. Ich kann also, wenn ich mit dem Darlehen auf das Dominium verzichte, von dem Ausgeliehenen keine Früchte ziehen.

2. Es ist richtig, daß das Geld, als solches, nicht gebraucht werden kann, ohne es auszugeben, und daß ich dadurch mein Dominium übertrage, indem ich einem Andern die willkührliche Verfügung darüber zugestehe. Das ausgeliehene Geld wird also das Geld eines Andern, und ich kann daher für den Gebrauch keine Interessen verlangen.

3. Es ist richtig, daß das Versprechen der Restitution oftmals ebenso viel werth ist, als das baare Geld. Es gibt also bei Darlehen Fälle, in welchen gar kein Privatrechtstitel auf Interessen vorhanden ist.

4. Es ist bewiesen, daß wir mehr oder weniger dazu verpflichtet sind, das Wohl der Andern zu befördern, so oft wir es ohne unsern besondern Nachtheil thun können. Wenn uns also durch ein Anlehen kein Schaden zustoßt, so sind wir mehr oder weniger verpflichtet, ein Darlehen zu geben, und zwar umsonst.

5. Es ist bewiesen, daß die Gesellschaft, und zwar besonders in jetziger Zeit, sich im höchsten Grade dafür interessiren muß, die Cursirung der Capitalien zu befördern. Sie hat also das Recht, die gehörigen Mittel hiezu zu gebrauchen, auch auf Kosten der Privaten, die durch die Theilnahme an dem Gemeinwohl hinreichend entschädigt werden.

6. Es ist bewiesen, daß der legale Zinsfuß ein Mittel zur Erleichterung der Darlehen, zur Beförderung des Verkehrs und mithin des öffentlichen Wohles ist. Die Gesellschaft hat also das Recht auf die Bestimmung desselben.

7. Es ist wahr, daß die Lasten vorzüglich auf Jene fallen müssen, welche die Vortheile genießen; es treffen also gerechter Weise die Zinsen den Empfänger.

979.

Sicherung des Eigenthums. Präscription.

Auf diese Weise gelingt es der Gesellschaft, durch Vereinigung der Privatinteressen mit jenen der Gesellschaft, den materiellen Reichthum nutzenbringend cirkuliren zu lassen, wodurch dem ganzen moralischen Körper Nahrung und Kraft zugeführt wird, wie durch die Cirkulation des Blutes dieß beim animalischen Körper der Fall ist. Die Fülle des Reichthums macht aber das bürgerliche Glück noch nicht aus; weit wichtiger ist Ruhe und Sicherheit im Besitze. Wie sehr würde der bürgerlichen Gesellschaft eine beständige Unsicherheit schaden! Abgesehen von den beständigen Besorgnissen, von den Uneinigkeiten zwischen Bürgern, von den immerwährenden Versuchen der Armen zur Beraubung der Reichen, von der Anwendung aller möglichen Künste der Verführung und der Täuschung bei den Tribunalen und allen sich daraus ergebenden Schändlichkeiten, abgesehen von diesem allen würde die Agrikultur, der Handel, die Industrie darniederliegen, wenn man in beständiger Furcht leben müßte, sich der Früchte seiner Mühen beraubt zu sehen. Diese Ungewißheit ist es eben, wegen welcher man jenen despotischen Staat so sehr bedauert, in dem der tiefgesunkene Muselmann jede Sorge für die Zukunft aufgibt, weil sie ihm zu ungewiß ist.*)

Die Sicherheit der Eigenthümer ist also von größter Wichtigkeit.

Die Sicherheit findet in der öffentlichen Gesellschaft [außer dem Verbrechen, von dem wir schon früher (790.) gesprochen haben] ein aus der Natur der Gesellschaft selbst sich ergebendes Hinderniß, welches mit der Entwicklung der Gesellschaft und ihres Verkehres zunimmt. Das schlimmste dabei ist, daß dasselbe unter dem Schutze des Rechts und der Gerechtigkeit entsteht und fortwuchert. In den patriarchalischen Familien, in der häuslichen Gesellschaft gibt es nur einen Besitzer und ein Besitzthum; in der öffentlichen Gesellschaft

*) *Montesquieu:* Esprit des lois.

aber nehmen die Besitzer immer mehr zu, wohnen in kleinen Entfernungen von einander, und berühren sich gegenseitig an ihren Grenzen. Beim Beginn des Verkehrs entstehen vielfache Contrakte, und die bewegliche und unbewegliche Habe ist in beständiger Bewegung. (972.) Was ist bei so mannigfaltigen Verhältnissen leichter, als eine List, ein Betrug, ein Mißbrauch, durch welche in der Folge viele bona fide eingegangene Contrakte Schaden leiden? Die Gesellschaft muß also in beständiger Besorgniß leben, jeder Besitzer, jeder Handelsmann muß bekümmert sein und fürchten, durch einen in früheren Contrakten begangenen Fehler seiner Habe beraubt zu werden, um so mehr, weil die Beweise in einem Prozesse über Besitzthum um so schwerer zu widerlegen sind, je verwickelter der Prozeßgang ist, und je weiter die nöthigen Dokumente zurückgeführt werden müssen.

Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit und die Gerechtigkeit des Präscriptionsgesetzes, durch welches die Gesellschaft das Aufsuchen alter Rechte über einen gewissen Zeitpunkt hinaus verbietet. Untersuchen wir die Grundlage dieses Gesetzes. Das in Vergessenheit gekommene Recht eines einzigen Privaten auf Habe und Gut kommt hier in Collision mit dem bestehenden Rechte der ganzen Gesellschaft auf den Frieden und fortschreitenden Wohlstand, welche durch diese Unsicherheit leiden würden. Das Recht des Privatmanns ist in seinen drei Elementen (363.) natürlich schwächer; denn es ist weniger liquid, weniger allgemein und von geringerer Wichtigkeit. Die Gesellschaft also thut durch die Bestimmung eines gewissen Zeitpunktes für derlei Nachforschungen und Streitigkeiten nichts anderes, als daß sie das geringere Recht in der Collision mit dem höheren für annullirt erklärt. (742.) Diese Annullirung ist um so gerechter, je länger der Besitz gedauert hat, und je mehr man daher voraussetzen kann, daß der frühere Eigenthümer jeden Anspruch auf sein Recht aufgegeben, und die Sache als eine verlassene dem ersten Okkupirenden gehört. (414.) Es hat also auch der gegenwärtige Besitzer ein Recht, das, wenn auch von Anfang her nicht besser begründet, doch in seiner Fortsetzung liquider ist, als jenes des früheren Besitzers.

Es ist also das Gesetz der Präscription auch dem Naturrecht vollkommen gemäß, obwohl die Natur selbst nicht direkt die Nothwendigkeit desselben stabilirt, und noch viel weniger in die nähere Bestimmung des Zeitpunktes eingeht. Dieß ist die Pflicht

der sich ausbildenden Gesellschaft, um so mehr, da aus ihr und in ihr dieses socielle Uebel sich bildet, welchem durch ein solches Mittel abgeholfen werden soll. Sie bestimmt den Augenblick, in welchem die Vernachlässigung oder die Vergessenheit den früheren Besitzer seines Rechtes beraubt und den gegenwärtigen in seinem Rechte bestättigt.

V. Kapitel.

Epilog dieser Abhandlung.

980.

Epilog des Princips, des Zwecks und der Weise des bürgerlichen Handelns.

Wir sind hiemit zu Ende gekommen und haben, wie es uns scheint, Alles berührt, was in Bezug auf das bürgerliche Handeln der Gesellschaft gesagt werden muß.

Die Auktorität, bestimmt wie sie ist, den Individuen einen ruhigen Besitz ihrer Rechte zu verschaffen, und durch die gehörige Vereinigung der Kräfte und ihrer äußerlichen Handlungen ihr Wohl zu befördern, die Auktorität, sage ich, muß nach den Mitteln forschen, welche von der Natur selbst zur Befriedigung dieser Bedürfnisse gegeben sind; sie muß die Gesellschaft zum Gebrauch dieser Mittel anleiten, und dabei, so viel es ihr möglich ist, Alles anwenden, was auf eine zwar milde, aber kräftige Weise die natürliche Thätigkeit des Menschen zu entwickeln vermag.

981.

Von der Pflicht des Schutzes gegen verderbliche physische Ursachen.

Sie wird vor Allem jedes Individuum der Gesellschaft gegen so viele schädliche materielle Einwirkungen schützen, welche entweder beständig oder zufällig seine Existenz, seine Gesundheit oder seine Habe bedrohen. Sie wird ferner mit mütterlicher Sorgfalt die letzten Ueberbleibsel des Menschen sammeln, und in den Gräbern der Asche der Verblichenen die Ehrfurcht der Ueberlebenden versichern. Sie wird bei ihren Tribunalen dem letzten Willen eine Kraft verleihen, die ihm an und für sich nicht mehr zukäme. Sie wird der häuslichen Existenz der Verstorbenen in den Söhnen und übergebliebenen Freunden eine Art von fortgesetzter Unsterblichkeit verleihen.

Gegen moralische verderbliche Ursachen.

Sie wird auch die Glieder der Gesellschaft gegen die Einflüsse der Bosheit schützen, und durch die Bestrafung des Verbrechens, so wie durch die Kunst, ihm zuvorzukommen, indem sie die Spitze des Dolches bricht, ehe er verletzt, dem friedlichen Bürger das verlangte Wohl gewähren. Sie wird, so viel es ihr möglich ist, sogar auch die Verbrecher zu der von ihnen verletzten Ordnung zurückbringen, und ihnen dadurch die Erreichung ihres wahren Wohls erleichtern.

982.

Von der Pflicht der bürgerlichen Vervollkommnung der Gesellschaft.

Die Auktorität wird die Kräfte der Individuen vereinigen, um sie zu einer neuen Ordnung von Dingen hinzuleiten, wo durch gemeinschaftliches Zusammenwirken sie in der Einheit der Kräfte eine Vollkommenheit erreichen können, deren die isolirten Individuen nie fähig gewesen wären.

983.

Durch Vereinigung der Intelligenzen in einer religiösen Ueberzeugung.

Zu diesem Zwecke wird sie zuerst sich alle Mühe geben, in ihren Untergebenen die erste moralische Einheit hervorzubringen, die Einheit des Gedankens. Sie wird hiezu die Fortpflanzung der Wahrheit, als der natürlichen Herrscherin der Intelligenzen, befördern, und das Gegentheil zu verhindern suchen. Da aber zur Ausführung eines solchen Unternehmens ein unfehlbarer und sicherer Besitz der Wahrheit nothwendig ist, so kann die socielle Auktorität nie zu diesem Grade der Vollkommenheit gelangen, ohne daß eine übernatürliche, erleuchtende Vorsehung ihr hiezu Beistand leiste.

984.

Durch öffentlichen wissenschaftlichen, Civil- und technischen Unterricht.

Sie wird den Versuch machen, die Intelligenzen immer mehr zu vervollkommnen, sowohl in Bezug auf das bürgerliche Wohl, als auch in Bezug auf den sociellen Unterricht. Jeden in den Stand setzen, seine eigenen sociellen Rechte und Pflichten und die Mittel zu kennen, mit welchen er sie realisiren kann, gewöhnlichen Talenten die Elementarkenntnisse einprägen, größern Geistern aber die höhern Wissenschaften mittheilen, die Menschen dem Müßiggang und dem Verbrechen entziehen, und aus ihnen nützliche Werkzeuge zum allgemeinen Wohl bilden: dieß ist der große Zweck des öffentlichen Unterrichts in seiner ganzen Ausdehnung als wissenschaftlicher, Civil- und technischer Unterricht.

985. Durch Vereinigung der Willenskräfte, mittelst einer vollkommnen Vaterlandsliebe.

Hat sie die Intelligenzen auf diese Weise vorbereitet, so wird es ihr nicht schwer halten, auch die Willenskräfte zur Beförderung des Gemeinwohls anzuleiten. Sie wird dieselben für jene Gesellschaft einzunehmen suchen, in welcher sie leben, für jene Regierungsformen, unter welchen die Auktorität erscheint, für jene Personen, die mit der Auktorität bekleidet sind, für jene Gesetze und Einrichtungen, welche daselbst bestehen, für jene Masse des Volkes, aus welcher sie besteht, und für den Boden, der sie ernährt.

986. Durch den Gebrauch der Hülfsmittel, die die Natur darbietet.

Es wird ihr um so leichter werden, diese Harmonie der Vaterlandsliebe zu erwirken, je mehr sie es versteht, die Intelligenzen ihrer Untergebenen von ihren Maßregeln zu überzeugen, durch lebhafte Bilder ihr Gefühl und ihre Phantasie aufzuregen und auf eine erlaubte Weise ihren Interessen und Neigungen Genüge zu leisten.

987. Durch die Beförderung des bürgerlichen Wohlstandes.

Es wird ihr von großem Vortheile sein, auch für das materielle Wohl der Untergebenen sich besorgt zu zeigen, und vorzüglich durch Cirkulation der Habe den Verkehr blühend und den Besitz des Erworbenen ruhig und sicher zu machen.

Dieß sind die hauptsächlichsten und wichtigsten Funktionen des **bürgerlichen** Handelns in der Gesellschaft, in wie fern es auf den **Schutz** und die **Vervollkommnung** der associirten Individuen gerichtet ist. Es war der Zweck dieser Abhandlung, die Gesetze dafür zu untersuchen und zu bestimmen.

Ende des ersten Bandes.

Inhalt.

Inhalt.

Dritter Theil.

Vom socialen Handeln.

Erste Abhandlung.

Theorie des menschlichen Handelns bei der Bildung der konkreten Gesellschaft.

Zweite Abhandlung.

Gesetze des Handelns für die schon gebildete Gesellschaft.

Inhalt.

